

В. А. Кузнецов

‘Илм ат-та’рих
в системе исламского знания
(VIII – XV вв.)

*Учебное пособие для профильных факультетов вузов
с углубленным изучением ислама*

СОДЕРЖАНИЕ

<u>ВВЕДЕНИЕ</u>	<u>3</u>
------------------------------	-----------------

ГЛАВА I

<u>ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ.....</u>	<u>48</u>
--	------------------

ГЛАВА II.

<u>ВНЕШНИЕ ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ: ВЛАСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ.....</u>	<u>164</u>
--	-------------------

ГЛАВА III

<u>ИСТОРИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В СИСТЕМЕ ЗНАНИЙ.....</u>	<u>249</u>
--	-------------------

ГЛАВА IV

<u>МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ.....</u>	<u>299</u>
--	-------------------

<u>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</u>	<u>347</u>
-------------------------------	-------------------

<u>БИБЛИОГРАФИЯ.....</u>	<u>354</u>
---------------------------------	-------------------

Введение

Одной из наиболее значимых составляющих средневековой арабомусульманской книжной культуры является тот огромный комплекс историографических трудов, что был завещан ей последующим поколениям. Глубокая, берущая начало с самых ранних времен существования ислама, и непрерывная традиция историописания, в рамках которой были восприняты и переосмыслены принципы древних историографических школ Ближнего Востока, дает сегодня не только богатый источниковый материал, но и сама по себе должна быть предметом пристального исследовательского внимания. Тем не менее, комплексных исследований, посвященных арабомусульманскому историописанию, написано сегодня не очень много, и ни в одном из них не ставится проблема анализа историописания как способа формирования представлений изучаемого общества об актуальной реальности.

Причины этого отсутствия, равно как и причины, побуждающие его заметить, вероятно, кроются в специфике нынешнего состояния исторической науки вообще и востоковедческой ее области, в частности.

Конец XX в. ознаменовался глубоким кризисом гуманитарного знания. В первой половине века неокантианская, феноменологическая и, отчасти, экзистенциалистская критика позитивизма привели к бурному развитию гуманитарных наук, которое проявилось, в частности, в деятельности школы «Анналов» и ею вызванном кардинальном переустройстве исторического знания, однако затем – уже во второй половине столетия – лингвистический поворот и постмодернистская критика гуманитарной гносеологии бросили новые вызовы историописанию. Если позитивным результатом развернувшегося противоборства стало появление целого ряда новых направлений исследований, привнесение новых методов в уже традиционные направления и обогащение их вопросника, то негативным оказался все нарастающий релятивизм, приводящий, в конечном счете, либо к полному

отрицанию собственно познавательной ценности исторических штудий, либо – как минимум – к резкому снижению их ценности в глазах не только читателей, но и профессионального сообщества.

На фоне этих процессов вполне естественным кажется рост саморефлексии историков, приведший, среди прочего, к появлению «новой интеллектуальной истории» - направлению, позиционирующему себя как преемника классической истории идей и культурной истории, и характеризующемуся интересом к изучению способов самопостижения обществ прошлого.

При том, что новые веяния затронули и востоковедение, все же оно (в особенности, классическое), извечно вынужденное занимать тыловые позиции в боях за историю, подверглось релятивистской критике в меньшей степени, чем другие гуманитарные области (широкая дискуссия вокруг «Ориентализма» Э. Саида скорее исключение из правил), и в целом сумело сохранить свои консервативные традиции, что выглядит сегодня скорее достоинством, чем недостатком, учитывая наблюдающуюся усталость научного сообщества от тотальной постмодернистской иронии.

Таким образом, исследовательский интерес к заявленной теме и ее актуальность обусловлены ее неразработанностью не только в отечественной, но и в западноевропейской арабистике, в которых до сегодняшнего дня средневековая арабо-мусульманская историография рассматривалась либо как источникова база для актуальных исследований, либо как феномен словесной культуры, хотя существуют все основания для рассмотрения ее как зеркала мировоззренческих представлений. Сочетание методов, разработанных представителями «новой интеллектуальной истории», с глубокими историко-филологическими традициями востоковедения кажется чрезвычайно многообещающим. Изучение динамики развития исторической мысли должно стать первым шагом на пути к реконструкции того исторического мира, в котором себя мыслило средневековое арабо-мусульманское общество. Кроме того, оно позволит

продвинуться в разработке методологии исследования исторического сознания.

Хронологические рамки настоящего исследования очень широки – с начала VIII в. по конец XV в., причем основное внимание уделяется X-XV вв., т.е. периоду существования «развитого» историописания. Такое определение хронологии объясняется рядом обстоятельств. Прежде всего, в настоящем исследовании мы стремились показать *динамику* развития исторической мысли, т.е. речь будет идти о процессах *de la longue durée*, наблюдение которых возможно только в длительной хронологической перспективе. Нижняя временная граница устанавливается по времени появления арабо-мусульманского историописания как такового, а верхняя приблизительно совпадает с принятым в арабистике ограничением средневековья 1517 г. Эта дата при всей ее условности указывает на время кардинального переустройства всего арабского мира, причем не только в политическом отношении, но также и в культурном. Фактически историческая мысль, рожденная средневековьем, к концу XV в. достигла максимума своего развития, вплотную приблизившись к утверждению собственного независимого статуса в гносеологическом пространстве и создав ряд обобщающих трудов философско-теоретического характера (Ибн Халдун, ас-Сахави и др.). Последующее развитие историописания не только протекало в иных исторических условиях, но и основывалось на несколько иных историографических принципах, делавших невозможными широкие обобщения, но зато актуализировавших локальное, в том числе, профанное историописание.

Целью настоящей работы является анализ факторов формирования и путей развития средневековой арабо-мусульманской исторической мысли.

В рамках исследования ставятся следующие задачи:

1. Выявить формы и жанры историописания и отследить основные этапы их трансформации.

2. Определить место и роль всемирноисторических хроник в общей системе выражения исторических представлений.

3. Выявить роль историописания в системе формирования и выражения социальных идентичностей.

4. Описать систему отношений между политической системой и исторической мыслью – в целом и в Обители ислама, в частности.

5. Проанализировать корреляции между изменениями политической системы и трансформацией политической мысли.

6. Определить место исторической мысли в системе знаний.

7. Рассмотреть корреляции между эволюцией системы знаний и исторической мысли.

8. Выявить правила выражения исторической мысли, пути и основные этапы их трансформации.

Настоящее исследование не претендует на всесторонний охват сюжетов, связанных с заявленной проблематикой. Поставленные цель и задачи работы позволяют ограничить круг основных источников (который, в принципе, может быть бесконечным) несколькими наиболее значимыми историографическими произведениями, полнее всего отражающими исторические представления рассматриваемого общества в тот или иной период и оказавшими наибольшее влияние на всю систему историописания. Также и необходимый для решения поставленных задач анализ политической истории ограничивается рассмотрением основных, наиболее общих вопросов эволюции политической системы.

Работа построена по проблемно-хронологическому принципу, соответствующему логике авторского анализа поставленных проблем, что создает условия для многоаспектного рассмотрения феномена исторического сознания. Книга состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографии и приложения. Таблицы и рисунки, содержащиеся в работе, иллюстрируют аналитическую часть исследования.

В первой главе исследования рассматриваются основные этапы развития средневековой арабо-мусульманской исторической мысли, определяется периодизация ее эволюции, выделяются наиболее характерные для каждого периода черты. За основной критерий при выработке периодизации мы принимаем появление принципиально новых форм историописания, демонстрирующих существенные сдвиги, происходившие в историческом сознании. Эти новые формы вовсе не обязательно становились доминирующими – по крайней мере, если понимать под доминированием количественное преобладание сочинений того или иного типа; однако, по большей части, труды нового типа оказывались знаковыми, программными для будущих историографов. Характерный пример здесь – всемирноисторические хроники конца IX-X вв. – при том, что написано их было всего несколько, невозможно представить себе авторов последующих веков, с ними незнакомых и не учитывающих их в своем творчестве (ярчайшие случаи – ат-Табари и ал-Мас'уди). Вместе с тем, некоторые сочинения (ал-Макдиси, ал-Иджи, ал-Кафийаджи, ас-Сахави, Ибн Халдун), не оказав существенного влияния на систему историописания, ярко демонстрируют уже произошедшие в ней глубокие изменения.

Всего выделяется пять периодов развития историописания, каждому из которых посвящен отдельный параграф главы. Еще один параграф носит обобщающий характер. Если в первых двух параграфах предлагается общая характеристика раннего арабо-мусульманского историописания (до сер. IX в.), то историческая мысль классического и постклассического периодов (с конца IX в. по конец XV в.) описывается более подробно, причем специальные разделы посвящаются наиболее значимым произведениям того или иного периода, по возможности, даются биографические сведения об их авторах. В финале главы, бросая взгляд на хронистику раннего нового времени, автор обосновывает ограничение пятого периода развития исторической мысли концом XV в.; а затем предлагает объяснение предложенной периодизации в общепhilософской терминологии.

Во второй главе книги описанные трансформации исторической мысли вводятся в контекст эволюции религиозно-политической ситуации в Обители ислама. Начав с общетеоретических проблем взаимосвязи исторической мысли и властных систем, автор переходит к анализу сначала всей системы отношений между исторической мыслью и политическими практиками в Обители ислама, а затем ее конкретно исторических проявлений. При этом для описания властных отношений широко используется методологический аппарат, разработанный А. Кожевым в «Понятии власти».

Специфика поставленных задач и широкие пространственно-временные рамки предопределили как обзорный характер последних двух параграфов этой части работы, так и необходимое исключение из анализа некоторых специфических регионов Обители ислама. В первую очередь, это касается тех территорий, где влияние арабской культуры не было решающим (страны Сахеля, Волжская Булгария и т.п.), но также и двух относительно изолированных собственно арабских стран – ал-Андалуса и Йемена. Политические процессы, там протекавшие, равно как и развивавшееся там историописание, в большей степени определялись локальной спецификой и мало отражают общую ситуацию в арабо-мусульманском мире.

Учитывая эти необходимые ограничения, можно утверждать, что этапы развития исторической мысли, предложенные в первой главе, по крайней мере, в основных чертах коррелируют с эволюцией систем властных отношений в Обители ислама. Предложенная схема, уже сейчас демонстрирует плодотворность рассмотрения истории халифата через оппозицию единства (синтеза) и множественности (анализа) политического и исторического дискурсов. Глава завершается сводной таблицей, наглядно демонстрирующей описанные корреляции.

Не столько аргументационный, сколько иллюстративный характер носят приводящиеся в сносках цитаты из источников, описывающие те ли иные события или персоналии – таким образом показываются историко-

политические взгляды историографов, обозначается их включенность в общественно-политическую жизнь.

Третья глава работы посвящена проблеме включенности исторической мысли в гносеологическую систему. Если в первых двух главах историописание описывалось в универсальных принятых в современной исторической науке терминах, то здесь предпринимается попытка встать на позицию самих средневековых авторов. В связи с этим в первом параграфе рассматриваются основные понятия, выражавшие идею истории, показывается эволюция их значений, привлекается компаративный материал из античной и европейской традиций. То, что основными значениями *ат-та'рих* – центрального понятия, выражающего идею истории, даже в позднесредневековых источниках оставались дата, датировка и летоисчисление, вынуждает обратиться к проблеме жанров историописания, которая рассматривается во втором параграфе главы. Длительное отсутствие в средневековой арабо-мусульманской культуре представлений о едином историческом знании позволяет утверждать, что огромный комплекс исторических в современном понимании текстов соотносился с рядом литературных жанров, основными из которых были *ахбар* (сообщения), *ансаб* (генеалогии), *кисас* (рассказы), *фада'ил* (достоинства), *магази* (завоевания), *сийар* (биографии), *табакаат* (разряды) и собственно *таварих* (хроники). До некоторой степени, сюда же могут быть отнесены хадисы. Заявляя о себе на разных этапах развития исторической мысли, некоторые из этих жанров вскоре утрачивали самостоятельность, растворяясь в других – более крупных, иные, внутренне меняясь, сохраняли независимость на протяжении всего средневековья. Однако общей тенденцией можно считать постепенное включение всех их в хроники-таварих, которые, в свою очередь со временем стали подразделяться на множество разных типов, описанных в поздних классификациях аз-Захаби и ас-Сахави.

Наконец, в третьем параграфе анализируются основные средневековые классификации наук (ал-Фараби, Ибн Сина, Братья Чистоты, ал-Хаварезми,

Ибн ан-Надим, ал-Иджи, Ибн Халдун) и место, которое в них занимали описанные жанры историописания. Несмотря на то, что исторические знания занимали в рассмотренных классификациях наук подчиненное положение (в лучшем случае), все же наблюдается слабая тенденция постепенного признания за ними познавательных функций и выделение в отдельную научную область, правда второстепенную. Причина такого маргинального положения историописания в гносеологической системе, по нашему мнению, кроется в самих базовых ее установках, не допускавших никакого индивидуализирующего познания.

Последняя глава работы посвящена представлениям историков об их труде. Рассматриваются вопросы объекта историописания, его целей и задач, требований, предъявляемых к описываемому материалу – именно они представлялись существенными самим средневековым авторам. При подготовке главы мы сочли возможным не рассматривать подробно проблему методов верификации приводившихся историками данных, поскольку она подробно рассматривается в целом ряде работ.

Проведенный анализ показывает, что в той или иной форме теоретические проблемы начали ставиться историками в X в., когда возникло представление о существовании специальной литературы о прошлом. В последующие века степень рефлексии постоянно увеличивалась, результатом чего стало появление в позднее средневековье специальных трактатов по историописанию, в которых впервые в явной форме было определено, что же является объектом исторического познания.

В четвертом параграфе главы рассматриваются методологические основания исторической мысли Ибн Халдуна, представляющие собой наиболее сложную теоретическую модель историописания. Их анализ в контексте всего развития исторической мысли позволяет сделать вывод о сосуществовании в ней двух гносеологических традиций, которые условно могут быть обозначены как традиционалистская и рационалистическая.

В целом эволюция представлений о принципах историописания совпадает с предлагаемой в работе периодизацией, причем на каждом этапе развития наблюдается усложнение уже сформированных представлений, их разработка и диверсификация. Характер происходивших изменений объясняется трансформацией политической и гносеологической систем, а также специфическими чертами социальной группы историков. Эти черты и их влияние на представления группы об историописании рассматриваются в последнем параграфе главы на основании приводившихся ранее в работе биографических данных.

Научная новизна работы состоит в том, что она представляет собой комплексное контекстуальное исследование арабо-мусульманской исторической мысли на длительном временном отрезке. Отдельные фрагменты данной тематики разрабатывались ранее. В частности, существуют работы по раннему арабо-мусульманскому историописанию и работы, посвященные творчеству отдельных историков, существует даже несколько монографий по истории арабо-мусульманской историографии вообще, однако в них не рассматривается ни ее теоретические основания, ни ее взаимосвязь с другими сферами общественного сознания. В отечественной же арабистике тема практически не рассматривалась. Кроме того, оригинальность исследования во многом определяется большим вниманием, которое было уделено автором текстологии хорошо известных текстов и применению новых методологических подходов к заявленной проблематике.

Практическая значимость работы заключается в том, что сделанные в ней выводы и оценки могут использоваться для дальнейшего, более глубокого исследования арабо-мусульманского историописания и исторического сознания, а теоретические подходы к означенной проблеме могут быть применены и к другому историческому материалу. Кроме того, содержащийся в работе материал может быть использован при подготовке обзорных работ, лекционных курсов и семинарских занятий по истории средневековой арабо-мусульманской книжной культуры.

Методология

Специфика поставленной в работе проблематики предопределила необходимость детальной проработки методологических оснований исследования. В целом, методологический подход автора может быть назван нео-феноменологическим. Отказываясь вслед за феноменологами признавать возможность объективного постижения бытия как реальности внеположенной сознанию субъекта, мы утверждаем своей целью понимание субъективности Другого непосредственно явленной нам в источниках. Однако нам кажется нереализуемым в полной мере базовое требование феноменологической редукции¹, и потому, отказываясь от отторжения авторской самости, мы ставим себе целью создание интерсубъективно достоверной и верифицируемой конструкции, адекватной как предмету познания, так и актуальным представлениям о нем. Таким образом, можно говорить о сочетании принципов классической феноменологии с неопозитивизмом.

Кроме того, существенное влияние на автора оказали труды неокантианцев, структуралистов и постструктуралистов, а также постмодернистская критика классической гносеологии. Отдельно следует отметить влияние Академической философии жизни. Признавая в принципе возвышенность дильтеевского и бергсоновского идеала познания реальности как нечленимого жизненного потока, но сомневаясь в его реализуемости, мы стремились к введению предмета описания в максимально широкий исторический контекст.

Среди имен авторов общефилософских трудов, послуживших теоретической и методологической основой исследования, следует назвать Э. Гуссерля², В. Дильтея³, А.Бергсона⁴, Г. Риккерта⁵, П. Рикера⁶, М. Фуко⁷, Р. Барта⁸ и К. Поппера⁹.

¹ Точнее говоря, в отсутствии внешнего наблюдателя невозможна никакая верификация этой редукции,

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., «Наука», 2006.

Среди авторов конкретно исторических исследований, оказавших наибольшее влияние на формирование нашего подхода, необходимо назвать Х. Уайта¹⁰, Ф. Р. Анкерсмита¹¹, Б. Гене¹², А. В. Каравашкина и А. Л. Юрганова¹³, а также арабистов: Ф. Трики¹⁴, А. Шеддади¹⁵, Т. Халиди¹⁶, Ч. Робинсона¹⁷, Ф. Розенталя¹⁸, Х.А.Р. Гибба¹⁹, К.А. Бойко²⁰, П.А. Грязневича²¹, А.А. Игнатенко²² Д.В. Микульского²³, А.Б. Халидова²⁴, И. М. Фильштинского²⁵.

Помимо этого следует отметить значение политической теории А. Кожева, легшей в основу нашего анализа эволюции политических систем Обители ислама.

³ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М., «Три квадрата», 2004. т. 3.

⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. М.-Жуковский, 2006.

⁵ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., «Республика», 1998.

⁶ Ricoeur P. Temps et récit. Vol. 1-3. P., Seuil, 1983-1985.

⁷ Фуко М. Надзирать и наказывать. М., Ad Marginem, 1999. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1974—1975 учебном году. СПб., «Наука», 2005 г. Фуко М. Субъект и власть // Интеллектуалы и власть. Часть 3. Статьи и интервью 1970-1984. М., Праксис, 2006.

⁸ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., Прогресс, 1989.

⁹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983.

¹⁰ Уайт Х. Метаистория. Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2002.

¹¹ Анкерсмит Ф.Р., Возвышенный исторический опыт. М., «Европа», 2007.

¹² Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М., Языки славянской культуры, 2002.

¹³ Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: трудный путь к очевидности. М., РГГУ, 2003.

¹⁴ Triki F. L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique. Tunis, Maison Tunisienne de l'Edition – Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 1991.

¹⁵ Cheddadi A. Les arabes et l'appropriation de l'histoire. Arles, Sindbad / Actes Sud, 2004.

¹⁶ Khalidi T. Arabic historical Thought in the classical Period. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁷ Robinson Ch.F. Islamic historiography. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹⁸ Rosenthal F. A history of muslim Historiography. Leiden, E.J. Brill, 1968; Роузенталь Ф. Торжество знания, М., «Наука», 1978.

¹⁹ Гибб Х.А.Р. Мусульманская историография // Арабская литература. М., «Восточная литература», 1960.

²⁰ Бойко К.А. Арабская историческая литература в Египте VII-IX вв. М., «Наука», 1983. С. 32.; Бойко К.А. арабская историческая литература в Испании (VIII – первая треть XI в.), М., «Наука», 1977.

²¹ Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. М., «Наука», 1982.

²² Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М., Русский институт, 2004.; Игнатенко А.А. В поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., Мысль, 1989; Игнатенко А.А., Об исламе и нормативной дефицитности Корана // Отечественные записки. 2008. № 4 (43). С. 218–236

²³ Микульский Д.В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов». М., 2006.

²⁴ Халидов А.Б., Арабские рукописи и арабская рукописная традиция, М., «Наука», 1985.; Халидов А. Предисловие // Мухаммад Абу Бакр ас-Сули, Китаб ал-аврак («Книга листов»), Спб., Центр «Петербургское востоковедение», 1998.

²⁵ Фильштинский И.М. История арабской литературы X-XVIII вв. М., «Наука», 1991 г.

В настоящей работе использовались также специально-исторические методы: историко-генетический, историко-типологический, историко-компаративный и историко-системный.

Существо историко-генетического метода состоит в последовательном раскрытии свойств, функции и изменений изучаемой реальности в процессе ее исторического движения. По логической природе историко-генетический метод является аналитически-индуктивным, а по форме выражения информации об исследуемой реальности – описательным. Обращение к этому методу в настоящей работе обусловлено самим характером темы: в книге показывается эволюция исторической мысли, на основе анализа ряда конкретных произведений историографического характера (что предопределяет наличие описательной части, особенно в первой главе). Кроме того, этот метод использовался при разработке отдельных элементов исследования: во второй главе при рассмотрении трансформации политических систем, в третьей главе при анализе изменений семантики понятия *та'рих* и при анализе системы жанров историописания.

При разработке периодизации развития историописания и выделении различных его форм широко использовался историко-типологический метод, заключающийся в разбиении совокупности объектов или явлений на качественно определенные типы на основе присущих им общих существенных признаков. Понимание сущности этого метода зависит от общефилософских подходов к гуманитарному познанию: так, в классическом позитивизме речь идет именно о выделении объективно существующих классов, в то время как идеалистическая критика позитивизма (в первую очередь, у М. Вебера) настаивала на конструировании идеальных типов. Последний подход кажется нам предпочтительным, однако необходимо учитывать, что, во-первых, условность и субъективность конструируемой реальности вытекает из самого существа исторического познания, а во-вторых, что она базируется на всей системе представлений научного сообщества об объекте познания и ей адекватна. Следовательно,

конструируемые типы не только субъективны и условны, но и должны быть интерсубъективно достоверны, а сама процедура их определения верифицируемой.

Профессиональная (в той степени, в какой это понятие применимо к средневековой) историческая мысль рассматривается в этой книге как иерархически организованная система, находящаяся во взаимодействии с другими системами. Элементы, из которой она состоит (будь то жанры или конкретные работы) также являются системами, связанными между собой и вертикально, и горизонтально. Описанию системы исторической мысли и ее структурообразующих элементов посвящена первая глава и второй параграф третьей. Анализу ее связей с другими системами – вторая и третья главы. Наконец, специфические правила ее функционирования рассматриваются в четвертой главе. Таким образом, если историко-генетический и историко-типологический методы рассматриваются в настоящей работе инструментально, то историко-системный подход составляет основу методологии.

Гораздо ограниченной область применения историко-компаративного метода. Хотя периодизация и вообще рассмотрение эволюционных процессов предполагает диахронный компаративный анализ, все же сравнение присутствует в исследовании скорее имплицитно. Исключение составляет, первый параграф третьей главы, где арабские понятия, выражающие идею истории, сравниваются с аналогичными понятиями в европейской традиции.

Использование описанных специально-исторических методов было бы невозможным без применения методов общенаучных: анализа, синтеза, сравнения, аналогии, обобщения и др.

Источники.

Решение задач, поставленных в настоящем исследовании, потребовало обращения к широкому кругу источников, сам отбор которых составляет существенную проблему. В принципе, источников, которые могут лечь в

основание настоящего исследования может быть беспредельно много – к ним может быть отнесена основная часть средневековой арабо-мусульманской литературы, претендующей на документальность. Тем не менее, в качестве основного источникового материала мы выбрали всемирноисторические хроники и теоретические работы по историописанию, поскольку, во-первых, в этих текстах исторические взгляды изучаемого общества выражаются в наиболее полной и последовательной форме, во-вторых, в них предпринимаются попытки концептуализации исторического познания, наконец, в-третьих, эти тексты оказывали огромное влияние на развитие всего историописания в целом, и в них ярко проявлялись тенденции, характеризующие историческую мысль на том или ином этапе.

Всего для анализа было отобрано четырнадцать основных источников – 11 всемирноисторических хроник и три теоретических трактата. Поскольку каждый из них подробно описывается и анализируется в первой главе, то здесь мы ограничимся только их краткими характеристиками.

«*Китаб ал-ма'ариф*» («Книга знаний») Ибн Кутайбы (ум. 889)²⁶ и «*Китаб ахбар ат-тивал*» («Книга долгих известий») ад-Динавари (ум. 894/895)²⁷, написанные примерно в одно и то же время, представляют собой самые ранние примеры всемирноисторических хроник, правда, выполненные в совершенно разной манере. Если сочинение Ибн Кутайбы представляет собой, во многом, типичный продукт традиционалистской мысли, то ад-Динавари скорее должен быть отнесен к адабной традиции. Традиционализм Ибн Кутайбы виден и в его отношении к источникам, и в стремлении к сверке нескольких версий изложения одних и тех же событий, и в пристальном внимании к эпохе ниспослания и к биографиям сподвижников. Кроме того, в «*Китаб ал-ма'ариф*» содержится одно из самых ранних теоретических введений к историческим трудам. Сочинение же ад-Динавари скорее имеет развлекательный характер, его автор, как указывает Ф.

²⁶ Мы пользовались двумя изданиями этой работы: Ибн Кутайба. *Китаб ал-ма'ариф*. Gottingen. Bei Vandenhoeck und Ruprecht. 1850. Факсимиле: Osnabruck, 1977. Ибн Кутайба, ал-Ма'ариф, Каир, Дар ал-ма'ариф, [б.г.].

²⁷ ад-Динавари, Абу Ханифа Ахмад бин Дауд. *Китаб ахбар ат-тивал*. Лейден, Матби'а Бриль, 1888.

Розенталь, даже не считался историком²⁸: в «*Китаб ахбар ат-тивал*» нет ни подробных биографий, ни педантичного следования источникам, а эпоха Мухаммада вообще почти не упоминается. Зато здесь мы встречаем столь характерное для всей будущей универсальной хронистики пристальное авторское внимание к прошлому Персии, попытку соединения в одном тексте рассказа о нескольких культурных общностях, причем рассказа занимательного. Наконец, это одна из самых ранних династийных хроник.

Чуть позже этих двух книг была написана «*Та'рих*» («История») ал-Йа'куби (ум. 897?)²⁹, представляющая для нас интерес, по крайней мере, по трем причинам: во-первых, это первая шиитская по духу универсальная хроника, во-вторых, это первая хроника, написанная администратором-катибом и рассчитанная на социально близкую ему читательскую аудиторию, наконец, в-третьих, это первое сочинение по универсальной истории, автор которого подробно излагает современные ему события и высказывает некоторые свои политические взгляды. К сожалению, начало хроники не сохранилось.

Колоссальные сочинения ат-Табари (ум. 923) «*Мухтасар та'рих ар-русул ва-л-мулук ва-л-хулафа'*» («Сокращенная история посланников, царей и халифов»)³⁰ и ал-Мас'уди (ум. 956), «*Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джавахир*» («Золотые копи и россыпи самоцветов»)³¹ для всех будущих поколений историографов стали, своего рода, золотым стандартом написания истории, хотя и написаны они совершенно по-разному. Если погодная в основной своей части хроника ат-Табари по праву считается вершиной традиционалистского историописания, то династийная хроника ал-Мас'уди – высокий образец адабной литературы, причем не чисто исторической, а историко-географической. Эти две работы аккумулировали в себе все значимые для современников и потомков достижения арабо-мусульманского историописания.

²⁸ Rosenthal F., A history of muslim historiography... P.133.

²⁹ Ал-Йа'куби. Та'рих. Т. I-II. Бейрут, [б.г.].

³⁰ ат-Табари. Та'рих ат-Табари. Бейрут, 1995. Т. 1-5.

³¹ ал-Мас'уди. Мурудж аз-захаб уа-ма'адин ал-джаухар. Т.1-4. Бейрут, 2000.

Чрезвычайно любопытный образец хронистики представляет собой «*Китаб ал-бад' ва-т-та'рих*» («Книга начала и истории») ал-Мутаххара (Макдиси) (ум. после 966 г.)³². В отличие от работ предыдущих авторов, «Книга начала и истории» осталась почти незамеченной – по крайней мере, и мы, и другие известные нам исследователи можем указать лишь одно упоминание о ней – у ас-Са'алиби в «Отборнейших известиях...»³³. Вместе с тем, на наш взгляд, в ней традиция религиозно ориентированного историописания, к которой может быть отнесен и Ибн Кутайба, и ат-Табари, нашла свое наиболее радикальное выражение – по сути дела сочинение ал-Мутаххара это пример всемирной истории, рассматриваемой через призму истории религиозных идей.

Начало совершенно новому этапу в развитии историописания было положено Мискавайхом (ум. 1030) в знаменитых «*Таджариб ал-умам*» («Опыты народов») ³⁴. Уникальность этого произведения обусловлена тем, что, с одной стороны, в нем мы встречаем первую попытку концептуализации историописания, формулирования его правил и норм, с другой, оно являет собой один из первых примеров истории, рассматриваемой в русле «князьих зеркал», истории-назидания правителям. Вместе с тем целый ряд историографических принципов, сформулированных Мискавайхом, будет широко применяться последующими авторами, такими, как, например ас-Са'алиби (первая половина XI в.).

Сочинение ас-Са'алиби – «*Гурап ахбар мулук ал-фарс ва сийарихим*» («Отборнейшие известия о персидских царях и их жизнеописания») ³⁵, к сожалению, изданное лишь частично, может рассматриваться как один из

³² Ал-Макдиси, Китаб ал-бада' ва-т-та'рих. Каир, Мактаба ас-сакафа ад-динийа, [б.г.]. Т. 1-6. El-Balkhi. Le livre de la création et de l'histoire d'Abou-Zéid Ahmed Ben Sahl el-Balkhi. P., 1899-1919. Vol. I-VI. (Vol. I-II – El-Balkhi; Vol. III-VI – El-Maqdisi attribué à El-Balkhi).

³³ At-Tha'alibi. Гурап ахбар мулук ал-фарс ва-сийарихим (Histoire des rois des perses), texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. P., Imprimerie nationale, 1900. С.501.

³⁴ Miskawayh, Tajārib al-'Umam, ed. by Leone Caetani. Leiden, E.J. Brill, 1909. Часть, посвященная событиям после 196 г.х.: Miskawayh, Tajārib al-'Umam, ed. by H.F. Amedroz. Vol. I-II, Oxford, 1920. Предисловие: Arkoun M. Textes inédits de Miskawayh // Annales islamologiques, 1963, #5. PP.: 181-205. Textes ar. et fr. En ligne: <http://www.ifao.egnet.net/anisl/>

³⁵ At-Tha'alibi. Гурап ахбар мулук ал-фарс ва-сийарихим (Histoire des rois des perses), texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. P., Imprimerie nationale, 1900.

наиболее ранних примеров всемирноисторических хроник, предназначенных для исторической легитимизации локальной династии – в данном случае, Саманидов.

Мискавайх и ас-Са‘алиби стали провозвестниками эпохи, характеризующейся снижением интереса к универсальной истории и увлечением локальным (династийным, основным) историописанием.

Новая актуализация глобальных исторических проектов произошла в конце XII в. и была связана с работами Ибн ал-Джаузи (1126-1200) и Ибн ал-Асира (1160-1233) - «*Китаб ал-мунтазам фи та’рих ал-мулук ва-л-умам*» (Упорядоченная книга по истории царей и народов)³⁶ и «*ал-Камил фи-т-та’рих*» (Полная история)³⁷.

Две этих колоссальных по объему и чрезвычайно консервативных по содержанию хроники представляют собой наиболее авторитетные примеры позднесредневековых сочинений такого рода. Оба автора предпослали своим трудам развернутые введения, в которых изложили теоретические основания работ и свои взгляды на историописание как таковое. Особый интерес представляет рассмотрение этих работ (в особенности «*ал-Камил фи-т-та’рих*») в сравнении с «Историей пророков и царей» ат-Табари, продолжателями дела которого себя мыслили Ибн ал-Джаузи и в еще большей степени Ибн ал-Асир³⁸.

Наконец, рассмотрение традиции всемирноисторической хронистики было бы невозможным без обращения к «*Китаб ал-‘ибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабар фи айам ал-‘араб ва-л-‘аджам ва-л-барбар ва ман ‘асамахум мин зави ас-султан ал-акбар*» («Книга назидательных примеров, собрание начала и сообщений о днях арабов, персов, берберов и их современников, обладавших наибольшей властью») Ибн Халдуна (1332-

³⁶ Ибн ал-Джаузи, ал-Мунтазам фи та’рих ал-мулук ва-л-умам. Бейрут, Дар-ал-китаб ал-‘илмийа, 1992. Т. I-XIX.

³⁷ Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та’рих. Бейрут, Дар садир, [б.г.], Тт. 1-13.

³⁸ Там же. Т. I. С. 3.

1406)³⁹, составной частью которой является и его прославленная «Мукаддима»⁴⁰.

Подобно трудам ат-Табари, ал-Мас'уди и Мискавайха трактат Ибн Халдуна представляет собой этапное произведение в арабо-мусульманской исторической мысли, его специфика хорошо известна и исследована сотнями авторов. Творчество Ибн Халдуна рассматривается в контексте всего развития исторической мысли, а не как, пусть и выдающийся, но единичный ее пример; а «Мукаддима», в свою очередь, как составная часть всей «Книги примеров...».

Помимо названных хроник к основной группе источников относится три небольших трактата по теории истории, написанные во второй половине XIV-XV вв.: «*Тухфат ал-факир ила сахиб ас-сарир*» («Скромное подношение восседающему на троне») Мухаммада Ибн Ибрахим ал-Иджи (ум. в конце XIV в.)⁴¹, «*ал-Мухтасар фи 'илм ат-та'рих*» («Очерк об исторической науке») ал-Кафийаджи (1386/1387-1474)⁴² и «*Ал-и'лан би-т-таубих ли манн дама ат-та'рих (/ахл ат-таурих)*» («Открытое осуждение порицателей истории (/историков)») ас-Сахави (1427-1497 гг.)⁴³.

Эти труды, опубликованные и частично переведенные Ф. Розенталем, по сути дела, представляют собой (вместе с вводной частью «*Мукаддимы*») единственные нам известные примеры целенаправленного и систематического изложения средневековых взглядов на то, как надо писать историю. Фактически, в них представлена вся сумма накопленных в средние века знаний о теории историописания.

³⁹ Ибн Халдун, *Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабар фи айам ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва ман 'асамахум мин зави ас-султан ал-акбар*, Тт. 1-7. Булак, 1867. Ibn Khaldoun, *Histoires des Berbères et des dynasties de l'Afrique septentrionale*. Tr. du Baron de Slane. Vol. 1-4. Alger, Imprimerie du Gouvernement, 1852-1856.

⁴⁰ Ибн Халдун, *Мукаддима*, Бейрут, [б.г.]; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah, An introduction to History*, tr. by F. Rosenthal. Vv. 1-3, L., 1958. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun tr. en français par M. De Slane*. P., Imprimerie impériale, 1863. Vol. I-III.

⁴¹ al-Ijī. *Tuhfat al-faqir ila sahib as-sarir*, eng. tr. by F. Rosental // Rosental F. *A history of muslim Historiography*. Leiden, E.J. Brill, 1968.

⁴² al-Kafiyaji. *al-Muhtasar fi 'ilm at-ta'rih*, eng. tr. by F. Rosenthal // Ibidem.

⁴³ ас-Сахави. *ал-И'лан би-т-таубих ли ман замма-т-та'рих*. Бейрут, 1979. as-Sahawī, *al-I'lan bi-t-tawbih li-man damma ahl at-tawrih*, engl. tr. by F. Rosenthal // F. Rosenthal, *A history of muslim historiography...*

Кроме этих основных текстов мы обращались также к ряду произведений «малых» историографических жанров: локальным и династийным хроникам, сборникам *табака* (разряды), генеалогиям и повествованиям об арабo-мусульманских завоеваниях.

Среди наиболее значимых малых исторических хроник необходимо назвать «Книгу листов» ас-Сули, «Историю Альмохадов» ал-Марракуши и «Историю двух династий» аз-Зеркеши.

При подготовке исследования мы обращались к петербургскому изданию «*Китаб ал-аврак*» («Книга листов») Абу Бакра Мухаммада ас-Сули (873/874-946/947), охватывающему период аббасидской истории с 842 г. по 870 г.⁴⁴

Труд придворного автора ас-Сули представлял собой изначально двухчастное, но незавершенное автором произведение и именовался полностью, согласно Ибн ан-Надиму, «*Китаб ал-аврак фи ахбар ал-хулафа ва-ш-шу'ара*» - «Книга листов с известиями о халифах и поэтах», причем под халифами, судя по контексту, подразумевались только Аббасиды⁴⁵. Ни один из томов, посвященных поэтам, не сохранился. Что касается собственно политической истории, то она сохранилась лишь частично – по разным рукописям восстанавливается текст, посвященный 842-870 гг., 908-930 гг., 934-945 гг.⁴⁶

Изданный, откомментированный и переведенный В.И. Беляевым и А.Б. Халидовым текст представляет собой описание правления шести багдадских правителей, построенное по принципу династийной хроники. В тексте даются яркие характеристики отдельным правителям и высшим чиновникам, подробно описывается административная политика халифов, приводится множество поэтических цитат.

Для нас «*Китаб ал-аврак*» представляет интерес в качестве компаративного источника. По формальным признакам (организация материала, цитаты, источники) это довольно типичный пример классической

⁴⁴ас-Сули, Мухаммад Абу Бакр ас-Сули, *Китаб ал-аврак* («Книга листов»), СПб., Центр «Петербургское востоковедение», 1998.

⁴⁵ Ибн ан-Надим, *Китаб ал-фихрист*. [Б.м.], Рида-Таджаддуд, [б.г.]. С. 167-168.

⁴⁶ Халидов А.Б. Предисловие // ас-Сули, Указ. соч. С. 15.

средневековой династийной хроники, однако от других хроник, написанных примерно в это же время, ее отличает авторская позиция – позиция человека, близкого к правящему дому и наблюдающего придворную жизнь изнутри. Мы прибегали к материалам ас-Сули, в основном во второй главе, характеризуя политическую систему халифата IX-X вв.

Необходимость рассмотрения североафриканского историописания – как в контексте собственно истории исторической мысли, так и в контексте анализа политических систем – обусловила обращение к двум своеобразным магрибинским хроникам, посвященным периоду правления Альмохадов.

Автор первой из них ‘Абд ал-Вахиб ибн ‘Али ат-Тамими ал-Марракуши⁴⁷ – магрибинский хронист начала XIII в. родился в Марракеше в 1185 г. Вся информация о его жизни извлекается только из нескольких автобиографических указаний, сделанных им в его хронике. Так, устанавливается, что в раннем возрасте ал-Марракуши переехал в Фес, но потом несколько раз возвращался в родной город, пока не обосновался в Испании⁴⁸, где после двухлетнего пребывания в Кордове, наконец был принят на службу к альмохадскому наместнику Севильи. В 1217 г. он отправился на Восток – через Тунис⁴⁹ в Египет – подобные путешествия были обычным делом для арабо-испанских интеллектуалов. В 1220 г. историк был в Верхнем Египте, тремя годами позднее в Мекке⁵⁰, а в 1224 г., вероятно, в Багдаде. В это время он и написал *«ал-Му‘джиб фи тахлис ахбар ал-Магриб»*⁵¹ («Восхищающая [книга] отборных известий о Магрибе»), опубликованный Р. Дози в 1847 г. под названием «История Альмохадов». Французский перевод хроники был сделан Э. Фаньяном в 1893 г. (Алжир). Во многом книга основана на личных воспоминаниях, а не на официальной альмохадской историографии.

⁴⁷ Abd El-Wah'id Merrakechi. Histoire des Almohades, tr. fr. par E. Fagnan. Alger. Imprimeur-libraire de l'Academie, 1893.

⁴⁸ Abd El-Wah'id Merrakechi. Op. cit. P. 309.

⁴⁹ Ibid. P. 305.

⁵⁰ Ibid. P.269.

⁵¹ Ibid. P. 319.

Работа начинается с характеристики ал-Андалуса и его границ, после чего следует рассказ о мусульманском завоевании Магриба и краткое описание ранней истории мусульманского Запада, в этой части хроники автор сосредотачивается на литературном прошлом своей родины – приводит множество поэтических цитат и анекдотов.

Примерно половина сочинения посвящена Альмохадам. Именно эта часть, где подробно излагается биография Ибн Тумарта, и интересовала нас более всего: не будучи представителем официального альмохадского историописания ал-Марракуши стремится изложить события так, как он их помнит или – в случае с биографией Ибн Тумарта – как он их себе представляет, и потому мифологический характер жизнеописания основателя Альмохадской империи заслуживает особого внимания.

Заканчивается сочинение небольшим описанием городов и рек стран Магриба и Испании.

Вторая хроника – «История двух династий» также была переведена Э. Фаньяном и опубликована на французском языке в Константине в 1895 г.⁵²

Как указывает Э. Фаньян сам автор хронике названия не давал, а в Тунисе она была опубликована именно как «История двух династий: Альмохадов и Хафсидов». Имя автора встречается только в заголовке публикации, сведений о нем практически никаких не сохранилось, однако ясно, что Бен Лу'лу' аз-Зеркеши жил при дворе хафсида Османа, для которого хроника и была написана. Текст рукописи издан в Тунисе в 1289 г.х. (1872)⁵³.

Сочинение начинается с генеалогии и очень краткой биографии Ибн Тумарта, где основное внимание уделяется путешествию будущего Махди по различным местам учености. Текст построен по принципу погодной хроники, помимо описания военно-политических событий и анекдотов, автор приводит изрядное количество кратких биографий видных деятелей, скончавшихся в том или ином году.

⁵² Zerkechi. Chronique des Almohades et des Hafsides. Tr. fr. par E. Fagnan. Constantine, Imprimerie Adolphe Braham, 1895.

⁵³ Fagnan E. Introduction // Zerkechi. Op. Cit. Pp. II-IV.

Эта работа – вполне ординарная с собственно историографической точки зрения – интересна, во-первых, описанием становления Альмохадов (обращает на себя внимание интерпретация аз-Зеркеши легенды об Ибн Тумарте), а во-вторых, упоминанием о монгольском завоевании Багдада, отражающим именно ту версию этого события, которая закрепились в профессиональной исторической памяти. Понятно, что в обоих случаях, автор, не будучи непосредственным свидетелем событий, вынужден был ориентироваться на какие-то источники – характер изложения этого материала нас и занимал.

Из работ «малых» жанров отдельно надо упомянуть истории завоеваний Ибн ‘Абд ал-Хакама и ал-Балазури и принадлежащий последнему сборник генеалогий.

Обращение к «Завоеванию Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса» ‘Абд ар-Рахмана ибн ‘Абд ал-Хакама (802/803-871) было необходимо при анализе раннего арабо-мусульманского историописания. Этот широко известный труд, написанный египетским автором, принадлежавшим к влиятельной, но впавшей в немилость семье маликитских правоведов, был переведен на русский и откомментирован С.Б. Певзнером в 1985 г.⁵⁴

Сочинение Ибн ‘Абд ал-Хакама представляет собой не только одну из первых работ по мусульманской истории Египта, но и наиболее раннее сочинение по завоеванию Северной Африки. Работа любопытна для нас тем, что в ней объединяются сразу несколько жанров арабо-мусульманского историописания этого периода: *магази*, *табака*, *фада’ил*, *хитат*. Последний, впрочем, так и остался характерным лишь для египетского историописания. Обращает на себя внимание стремление автора свести воедино местную – египетскую – историю и тот вариант универсальной истории, который был предложен в проповеди Мухаммада. Тем не менее, нельзя согласиться с мнением С.Б. Певзнера об абсолютной уникальности

⁵⁴Ибн ‘Абд ал-Хакам, ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Абд ал-Хакам. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М., «Наука», 1985.

той части сочинения, в которой описываются «достоинства Египта» (*фада'ил миср*)⁵⁵ – подобные сочинения, может быть, чуть более позднего времени можно встретить и в Йемене, и в Иране, причем всех их отличает стремление связать местную историческую традицию с исламской (см. 1.2).

Традиция описания мусульманских завоеваний представлена и в творчестве младшего современника Ибн 'Абд ал-Хакама ал-Балазури. О его жизни почти ничего не известно – даже годы рождения и смерти, но предполагается, что родился историк не позже 820 г., а умер в 892 г. Из того, что он занимался переводами с персидского⁵⁶, можно предположить, что его предки были иранцами, однако семья давно арабизировалась – уже дед ал-Балазури служил при египетском дворе⁵⁷. Большую часть жизни историк, видимо, провел в Багдаде, где и родился. Путешествовал по Сирии и Ираку, где слушал лекции Ибн Са'да, ал-Мада'ини и аз-Зубайри. Был приближен ко двору ал-Мутаваккила, и сохранял свое влияние довольно долго, пока не впал в немилость при ал-Му'тамиде. Прозвище ал-Балазури было ему дано за пристрастие к беладонне, но, по некоторым данным, его носил уже его дед⁵⁸.

Если «Завоевание Египта...» Ибн 'Абд ал-Хакама несет на себе следы специфической египетской хронистики, то относящееся к тому же жанру сочинение ал-Балазури «*Футух ал-булдан*» («Завоевание стран»)⁵⁹ практически лишено региональных особенностей, если не считать повышенного интереса автора к прошлому персидских провинций Халифата, что, впрочем, отличало всю историографию центральных районов Обители ислама. Работа начинается с описания войн Мухаммада, затем говорится о *ридда*, завоевании Сирии, ал-Джазиры, Армении, Египта, Магриба, Ирака и Персии. Отдельные параграфы посвящены проблемам распространения арабской культуры и социально-экономическим отношениям: так, историк упоминает о смене персидского языка на арабский, о византийском

⁵⁵ Певзнер С.Б. Предисловие // Там же, Сс. 7-8.

⁵⁶ Ибн ан-Надим, Указ. соч. С. 126.

⁵⁷ Там же. С. 125.

⁵⁸ Becker C.H., Rosenthal F. Al-Baladhuri // EI.

⁵⁹ Al-Baladhuri. The Origins of the Islamic State, eng. tr. by Ph. K. Hitti. Vol. I-II. N-Y., Columbia University, 1916.

делопроизводстве, об арабской письменности, о валюте, которая имела хождение⁶⁰.

Другое важнейшее произведение ал-Балазури – «*Ансаб ал-ашираф*» («Генеалогии благородных»)⁶¹ – так не было закончено. Начинается оно с родословной Нуха и «первых, кто говорил по-арабски», затем следует генеалогия ‘Аднана ибн ал-Адада, мударитов, ‘Абд ал-Манафа и наконец биографии Пророка и сподвижников: Алидов, Аббасидов, других Курайшитов, а затем и остальных арабских племен.

Эта работа, считающаяся одним из основных источников по истории хариджитского движения, сочетает в себе черты хронистики (перечень персоналий иногда прерывается повествованием о важном событии⁶²), генеалогий и разрядов – *табакат*.

О последних надо сказать отдельно – для характеристики жанра нами было проанализировано несколько сборников *табакат*.

Самый ранний из них был составлен Халифой ибн Хаййатом ал-‘Усфури, известным также как Шабаб (у Ибн ан-Надима – Шабиб) (ум. 854). Известно о нем лишь то, что происходил он из Басры⁶³ и прожил там всю свою долгую восьмидесятилетнюю жизнь. Отец и дед Шабаба были известными традиционалистами, да и сам он считался надежным передатчиком хадисов – среди его последователей и Ибн Ханбал, и ал-Бухари, и ‘Абд Аллах ибн Ахмад, а среди учителей такие величины как Хишам ал-Калби и ал-Мада’ини⁶⁴.

Согласно Ибн ан-Надиму, Шабаб написал четыре работы⁶⁵, из которых сохранилось лишь две «*Та’рих*» и «*Табакат*», причем «*Та’рих*» – в единственной копии в Марокко (переписана в Испании в 1084 г.)⁶⁶. Работа начинается с разъяснения понятия «*та’рих*». Затем, рассказав про рождение

⁶⁰ Ibid. Pp. 305-311, 465-469.

⁶¹ Ал-Балазури, Китаб джумал мин ансаб ал-ашираф. Тт. 1-13. Миср, Ма’хад ал-махтутат би-джами’а ад-дувал ал-‘арабийя, [б.г.].

⁶² Напр. в первый том включен «рассказ о слоне»: ал-Балазури. Указ. соч. Т.1. Сс. 67-75.

⁶³ Ибн ан-Надим. Указ. соч. С.288.

⁶⁴ Zakkar S. Ibn Khayyat // EI.

⁶⁵ Ибн ан-Надим. Указ. соч. С. 288.

⁶⁶ Халифа бин Хаййат, Та’рих. Ар-Рийад, Дар Тиба, 1985.

Мухаммада и опустив мекканский период его деятельности, автор повествует о событиях 622-846 гг. Важность труда состоит не только в том, что это старейшая полная исламская история, до нас дошедшая, но также в самом подборе материалов и в способе их подачи. Автор обращает особое внимание на Дамасский халифат и на внешнюю политику государства – в особенности, на завоевания. Он обычно рассказывает о каждом событии с двух точек зрения – локальной и официальной. Он мало внимания обращает на внутреннюю политику, но тем не менее упоминает о важнейших ее эпизодах – смерти Усмана, войне ‘Али и Му‘авии, появлении хариджитов и т.п.

Этот источник также важен для изучения административной системы – в завершении главы о каждом из халифов содержится список всех высших чиновников и военкомандующих.

«*Табакат*» – также старейшая полностью дошедшая до нас работа в своем жанре⁶⁷. В книге содержатся сведения о 3375 мужчинах и женщинах, авторитетных передатчиках хадисов за первые 236 лет истории ислама. Большая часть труда посвящена мужчинам, меньшая – женщинам.

Работа отличается имеет специфическую структуру. Она начинается с разрядов мужчин, бывших авторитетами в традиции, уроженцев Медины: Пророк, затем курайшиты (группа за группой, учитывая их отношение к Пророку), затем другие племена. Потом в той же манере говорится об уроженцах крупных городов. Большое внимание уделяется генеалогии – называется каждое племя, каждая семья, куда и когда она мигрировала. Информация ценна для изучения арабской миграции сразу после завоевания и во времена Омейядов.

Немного позже Шабаба составлял свой труд Ибн Салам ал-Джумахи – традиционалист из Басры, мавла Кудамы ибн Маз‘уна ал-Джумахи, родившийся в Басре в 756 г. и получивший там образование. Став взрослым,

⁶⁷ Халифа ибн Хаййат ал-‘Усфури. Китаб ат-табакат. Предисл. и ред. Акрам ал-‘Амри. Багдад, Матби‘а ал-‘ани, 1967.

он поддерживал отношения с виднейшими интеллектуалами Басры и Багдада: ал-Асма'и, Абу 'Убайдой, Абу Зайдом ал-Ансари, ал-Муфаддалом ад-Дабби и поэтами, вроде Башшара ибн Бурда и Марвана Абу Хафсы. Слыл известным и надежным передатчиком хадисов от Ибн Ханбалы, ас-Сиджистани и других авторитетов. Умер в Багдаде в 845 г. или 846 г.

Его биографы приписывают ему авторство нескольких работ по коранистике и арабской поэзии, но наиболее известной является «*Китаб табакат аш-шу'ара'*» («Книга разрядов поэтов»)⁶⁸. Текст книги, к сожалению, сохранился очень плохо, да и записан он был только спустя несколько десятилетий после смерти автора его племянником Абу Халифой ал-Фадлом ибн ал-Хубабом ал-Джумахи, внесшим в творчество дяди собственные коррективы.

Ибн ан-Надим приписывает ал-Джумахи две работы – «*Китаб табакат аш-шу'ара' ал-джахилийин*» («Книга разрядов поэтов джахилийи») и «*Китаб табакат аш-шу'ара' ал-исламийин*» («Книга разрядов исламских поэтов»)⁶⁹, но вероятно, речь идет о двух частях работы, публикуемых сегодня под одним заголовком. Каждая из них состоит из десяти классов по четыре поэта, однако между двумя частями есть еще третья, в которой упоминаются: элегические поэты (*мараси*) (4), поэты из различных городов (Медина – 5, Мекка -9, ат-Та'иф – 5, ал-Бахрайн – 3) и разряд иудейских поэтов (8). Таким образом, всего должно быть упомянуто 114 поэтов, но по факту упоминается лишь 109: каждому посвящается очень краткая заметка, состоящая из нескольких биографических фактов и подборки цитат.

Помимо этих двух сборников, мы обращались также к «разрядам» более позднего времени – ал-Фирузабанди и ал-Анбари.

Аш-Шайх ал-Имам Абу Исхак ал-Фирузабанди (аш-Ширази) – один из крупнейших шафиитских правоведов, родился в Персии, в городе Фирузабанде, в 1003 г. и там провел свою юность, пока не перебрался в

⁶⁸ Ал-Джумахи, Абу 'Абдалла Мухаммад бин Салам ал-Джумахи ал-Басри, Табакат аш-шу'ара' ал-джахилийин ва-л-исламийин. Каир, ал-Матби'а ал-махмудийа ат-тиджарийа ал-кубра, [б.г.].

⁶⁹ Ибн ан-Надим. Указ. соч. 126.

Басру, а затем и в Багдад. Здесь он начал преподавать в 1036 г. – сначала в различных мечетях, а затем с 1066 г. в Низамийи. Славился он не только своей праведностью и аскетизмом, но и своей политической и правоведческой деятельностью, которую он вел под покровительством и халифа, и Сельджукского двора, причем перед последним он иногда представлял интересы повелителя правоверных. Из-под его пера вышло колоссальное количество юридических трудов, а написанные около 1060 г. *«Табакат ал-фукаха'»*⁷⁰ представляют собой один из самых древних сборников, посвященных правоведам. Сборник делится на три части в соотношении 1:2:4,5. Первая часть посвящена сподвижникам Пророка, вторая – правоведам из первых поколений мусульман, жившим в Медине, Мекке, Йемене, Сирии и Джазире, Египте, Куфе, Басре, Багдаде и Хорасане. Наконец, в третьей части, говорится о представителях пяти мазхабов: шафиитах, ханифитах, маликитах, ханбалитах и захиритах. Статьи очень краткие: сообщается имя факиха, годы жизни, место смерти, несколькими эпитетами характеризуются его профессиональные качества, перечисляются его труды, если таковые имелись. Этих небольших сообщений оказывается достаточно, чтобы описать своеобразную правоведческую сеть, созданную в первые века ислама, и обозначить в ней основные линии преемственности.

Абу-л-Баракат ал-Анбари (или Ибн ал-Анбари) жил и трудился еще одним столетием позже. Родился он в 1119 г., а умер в 1181 г., изучал филологию в ан-Низамийи под руководством ал-Джавалики и Ибн аш-Шаджари, потом работал в своей *alma mater*, но под конец жизни уединился, чтобы полностью посвятить себя научным изысканиям. Ему принадлежит биографическая история филологии от самых ранних времен до его собственной поры – *«Нузхат ал-Алибба' фи табакат ал-удаба'»* «(Подробный экскурс по

⁷⁰ Ал-Фирузабанди, Ибн Исхак аш-Ширази аш-Шафи'и, Табакат ал-фукаха'. Бейрут, Дар ар-ра'ид ал-'арабийя, 1970.

разрядам литераторов»)⁷¹. Занимался также грамматикой, и возможно, составил словарь.

Необходимые биографические сведения обо всех упомянутых авторах восстанавливались нами не только по автобиографическим указаниям в их собственных хрониках, но и по материалам ряда других работ: так, в коротком письме ал-Хаварезми к Мискавайху содержатся сведения об отце последнего⁷², в «Словаре литераторов» Йакута приводится философское завещание Мискавайха⁷³, а у ас-Суйути в «Совершенстве в коранических науках» есть упоминания об учителе этого прославленного энциклопедиста – ал-Кафийаджи⁷⁴.

Однако наиболее полезными для нас в биографическом плане оказались «История города Дамаска» («*Та'рих мадина Димашк*») Ибн ал-'Асакира, «Книга кончин благородных и известия о сыновьях времени» («*Китаб вафаят аль-а'ян ва анба абна аз-заман*») Ибн Халликана, автобиография Ибн Халдуна и особенно Фихрист Ибн ан-Надима.

«История города Дамаска» Ибн 'Асакира (1105-1175)⁷⁵ – произведение уникальное в своем роде: это колоссальная биографическая история города, состоящая из 80 книг (*маджаллат*), каждая из которых делится на 10 частей (*джуз*). Книга начинается с подробного исторического описания топографии Дамаска, но основная часть текста посвящена жизнеописаниям выдающихся уроженцев города и людей его посещавших, хотя иногда автор рассказывает и о жителях других городов Сирии: Халеба, Баальбека, Рамлы, Сайды. Материал книги организован в строго алфавитном порядке. Посещение Дамаска ат-Табари во время его путешествия по Сирии дает автору достаточный повод, чтобы включить в работу биографию великого историка,

⁷¹ Ал-Анбари, Абу-л-баракат Камал ад-дин 'Абд ар-Рахман бин Мухаммад ал-Анбари, Нузхат ал-алибба' фи табакат ал-удаба'. Каир, Дар ал-фикр ал-'арабий, 1998.

⁷² ал-Хаварезми, Раса'ил. Кустантинийа, Матби'ат ал-джава'иб, 1298 г.х. (Стамбул, 1880), с. 173.

⁷³ Йакут, Иршад ал-'ариб ила ма'рифа ал-адиб. Т. 1-2. Leyden, E.J. Brill., 1909. Т. 2, Сс. 90-93.

⁷⁴ Ас-Суйути Джалал ад-Дин, Совершенство в коранических науках, Выпуск первый: Учение о толковании Корана, М., ИД «Муравей», 2000. Сс. 28-29.

⁷⁵ Ибн 'Асакир, Ал-Имам ал-'Алим ал-Хафиз Аби-л-Касим 'Али бин ал-Хасан ибн Хибати-лла бин 'Абдаллах аш-Шафи'и ал-ма'руф би Ибн 'Асакир, Та'рих мадинат Димашк, [б.м.], Дар ал-фикр, [б.г.]. Тт. I-LXXX.

причем сведения, приводящиеся Ибн ‘Асакиром не только полны, но и несколько отличаются от иных источников (так, например, никто больше не упоминает о визите ат-Табари в Бейрут)⁷⁶.

Другой биографический компендиум был составлен земляком Ибн ‘Асакира Ибн Халликаном (1211-1282), и является на сегодняшний день базовым источником по средневековым арабо-мусульманским биографиям. Подобно «Истории Дамаска» работа Ибн Халликана строится в алфавитном порядке, однако автор практически никак себя не ограничивает в выборе персоналий: разве что он старается не писать о людях, чьи деяния и без того хорошо известны (сподвижники Пророка, деятель второго поколения, халифы). Нам была чрезвычайно полезна биография Ибн ал-Асира, приведенная Ибн Халликаном – ее ценность особенно высока оттого, что два этих прославленных историка не только встречались, но и были хорошо знакомы между собой⁷⁷.

Чрезвычайно любопытным источником является автобиография Ибн Халдуна – «*Та’риф Ибн Халдун ва рихлатих гарбан ва шаркан*» («Ознакомление с Ибн Халдуном и его путешествием на Запад и на Восток»), французский перевод которой был издан Де Слэном⁷⁸.

«Ознакомление...» было написано в Египте через несколько лет после завершения работы над основным текстом «*Китаб ал-‘Ибар*». При этом, первая его часть, в которой повествование доводилось до 1394 г., вошла в состав Истории. Отдельным произведением «Ознакомление...» стало уже потом, когда туда были добавлены главы, описывающие более поздний период деятельности ученого.

Эта небольшая работа остается сегодня главным, если не единственным, источником, по которому восстанавливается жизненный путь Ибн Халдуна. Начало автобиографии вполне ordinarily – в первых главах историк сообщает читателям о своем происхождении, рассказывает родословную,

⁷⁶ Там же. Т. ЛII. С. 199.

⁷⁷ Ибн Халликан Ахмад б. Мухаммад, Китаб вафайат ал-а‘йан ва анба ва абна аз-заман. Т.1, Париж, 1838, сс. 482-483.

⁷⁸ Ibn Khaldoun, Autobiographie d’Ibn Khaldoun // Les Prolégomènes d’Ibn Khaldoun... Vol. I. Pp. VI-LXXXIII.

описывает обстоятельства, заставившие его семью перебраться из ал-Андалуса в Тунис, и сообщает о полученном им образовании. Покончив с этими стандартными сведениями, он переходит к повествованию о своей служебной деятельности, и далее сосредотачивается только на ней. Если отсутствие в тексте каких-либо сведений о личной жизни историка вполне ожидаемо, поскольку такого рода информацию вообще не принято было приводить, то довольно необычной для средневекового интеллектуала выглядит отсутствие интереса к собственно научно-философской деятельности – о ней говорится между делом, да и то по необходимости⁷⁹. Политические интриги и конфликты, в которые оказался втянут Ибн Халдун, интересуют его куда больше. Причина такого подхода, вероятно, кроится в том, что автор стремился представить себя, в первую очередь, политиком-практиком, не понаслышке знакомым с механизмами власти, исследованию которых и посвящен его основной труд.

Наконец, последним из источников биографического порядка, о которых необходимо упомянуть, является Фихрист Ибн ан-Надима⁸⁰, который оказался нам полезен в двух отношениях – во-первых, в качестве источника по биографиям раннемусульманских авторов, а во-вторых как справочник, отображающий самой своей структурой структуру арабо-мусульманского гносеологического пространства.

Об авторе Фихриста, как и о большинстве тех, о ком говорилось ранее, известно довольно мало. Абу-л-Фарадж Мухаммад Ибн ан-Надим (ок. 937-987/988) происходил из семьи книгопродавца и сам был книгопродавцем в Багдаде, хотя иногда посещал и Мосул. В Багдаде он вращался в кругах интеллектуальной элиты города – тесно общался с ‘Али ибн ‘Исой, Абу Сулайманом ал-Мантики⁸¹, который был его учителем, и вероятнее всего, был хорошо знаком с Мискавайхом.

⁷⁹ Так, например, сообщение о работе над «Мукаддимой» укладывается всего в пару фраз: Autobiographic d'Ibn Khaldoun... P. LXVIII.

⁸⁰ Ибн ан-Надим, Указ соч.

⁸¹ Fück J.W. Ibn al-Nadim// EI.

Созданный в 987/988 г. Фихрист представляет собой каталог всех знакомых составителю книг, написанных по-арабски (или переведенных)⁸². Он существует в двух версиях. Большая версия состоит из десяти глав, которые описаны в третьей главе настоящей работы. Краткая версия содержит в себе только введение и последние четыре главы от большой версии.

Как книгопродавец Ибн ан-Надим больше интересуется книгами, чем их авторами, особенно потому, что и без него существовали всяческие биографические сборники. Он упоминает названия только тех книг, которые либо видел лично, либо знает от верных людей об их существовании. Часто Ибн ан-Надим указывает объем книги, вплоть до количества страниц и строк – причина в том, что копиисты иной раз обманывали заказчиков, сокращая себе работу. Упоминает он также об известных копиистах, библиофилах и вообще о книжном рынке. В начальной секции труда говорит об алфавите и о 14 подчерках, о бумаге, письменных принадлежностях и т.п.⁸³

Кроме Фихриста Ибн ан-Надиму принадлежит некая «*Китаб ал-авсат ват-ташбихат*», сведений о которой никаких не сохранилось.

Следующая группа источников включает в себя труды, посвященные средневековой системе знаний и описывающие разнообразные классификации наук.

Вообще, увлеченность авторов классифицированием научных знаний сама по себе заслуживает пристального внимания. Страсть средневековых мыслителей к тотальной классификации мира отмечал еще М. Фуко в «Словах и вещах» и при этом рассматривал ее как проявление одного из фундаментальных принципов средневекового мышления⁸⁴. Соглашаясь с этим суждением, к нему следует добавить, что любая классификация является проявлением не только специфики мышления, но и самого образа мира, существующего в сознании классификатора, а классификация всей

⁸² Ибн ан-Надим, Указ соч. С. 3.

⁸³ Ибн ан-Надим, Указ соч. Сс. 7-23.

⁸⁴ Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. СПб., А-сэд, 1994. С. 89.

гносеологической системы отображает представления о системе онтологической, и следовательно – в нашем конкретном случае – место, занимаемое историческими дисциплинами в системах средневековых авторов, указывает и на то место, которое по их представлениям занимала в мироздании история как таковая.

Из уже описанных работ к этой группе могут быть отнесены и Фихрист, и трактат ал-Иджи, и «Мукаддима» Ибн Халдуна, однако все три посвящены описанию научного знания лишь частично. Целиком и полностью сосредоточены на этой проблеме «Перечисление наук» ал-Фараби (870-950)⁸⁵, «Книга знания» Ибн Сины⁸⁶ и «Послания» Братьев Чистоты⁸⁷. На последней работе необходимо остановиться особо.

До сих пор идут споры не только об авторстве этих писем, но и вообще о том, к какому религиозно-философскому направлению они должны быть отнесены. Чаще всего встречаемая версия относит их к исмаилизму, но также встречаются точки зрения относящие их и к му‘тазилизму, и к имамизму. Иногда их авторство приписывается ‘Али и Джа‘фару ас-Садику, а иногда некоторым исмаилитским миссионерам (‘Абд Аллаху ибн Маймуну ал-Каддаху и др.). В конечном счете, достоверно можно утверждать лишь то, что послания были созданы тайной научно-философской организацией во второй половине X в. – между 961 и 986 гг.⁸⁸ Как отмечает А.В. Сагадеев, авторы трактата рассматривали «свое сообщество как прообраз грядущего «государства добра», призванного прийти на смену «государства зла», воплощением которого они объявляли Аббасидский халифат»⁸⁹.

Трактат состоит из 52 посланий, причем их композиция складывалась постепенно, вероятно, в течение очень длительного периода времени. Послание №51 так и осталось нынешней редакции трактата в наследство от более ранних версий – оно частично повторяет текст послания №21, не

⁸⁵ Аль Фараби. Слово о классификации наук // Аль-Фараби, Философские трактаты. Алма-Ата, Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1970. Сс. 105-192.

⁸⁶ Ибн-Сина. Даниш-намэ. Книга знания. Сталинабад, Такжикгосиздат, 1957.

⁸⁷ Раса’ил ихван ас-сафа’. Бейрут, Дар Садир, 2004. Тт. 1-4.

⁸⁸ Marquet Y. Ikhwān as-Safā’ // EI.

⁸⁹ Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. Набор рукописи. С. 44.

прибавляя к нему ничего нового, да к тому же и в самом тексте сказано, что общее число посланий – 51⁹⁰.

Общая идея всего трактата следующая. Царство зла, установившееся в мире на момент написания текста, близится к своему концу. Его гибель predetermined самой природой Универсума, и случится вследствие определенного астрономического движения. Царство добра, идущее ему на смену, принесет с собой не только новый порядок общественных отношений, но – самое главное – новую мудрость, в которой будут объединены все позитивные знания, накопленные ранее. «Послания» Братьев представляют собой компендиум этих знаний, разбросанных в трудах великих философов античности и в проповедях пророков – их постижение должно привести читателя к той самой высшей мудрости, царствие которой грядет. Таким образом, Послания предназначались авторами лишь для читателей, внутренне готовых отказаться от слепого следования традиции (*таклид*) и встать на путь философии.

Для настоящего исследования особый интерес представляла общая структура трактата и седьмое послание, непосредственно посвященное классификации наук.

Особняком среди наших источников стоит труд ал-Маварди – «*ал-Ахкам ас-султанийа*» («Властные установления»)⁹¹, к которому мы обращались при рассмотрении представлений о политической власти в Обители ислама.

Автор этого широко известного трактата Абу-л-Хасан ‘Али Ал-Маварди. (974-1058) родился и провел юные годы в Басре, где получил образование и начал карьеру. Затем перебрался в столицу, преподавал. Был назначен кади и в этом качестве объездил несколько городов, пока наконец не осел в Багдаде. Здесь он пришелся ко двору: по заданию халифа ал-Ка’има выполнял какие-

⁹⁰ Последнее послание начинается с указания на то, что перед ним было всего 50 посланий (Раса’ил ихван ас-сафа’... Т.4. С. 283). Указания на то, что общее число посланий 52, видимо, сделаны позднейшими переписчиками.

⁹¹ Ал-Маварди, Ал-Хасан ‘Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади ал-Маварди, Ал-Ахкам ас-султанийа. Каир-Дамаск-Амман; Ал-мактаб ал-исламий, 1996.

то дипломатические миссии, а потом оказался главным идеологом «суннитского ренессанса» при ал-Кадире.

Ал-Маварди писал работы по трем областям знаний – по религии (тафсир, об учении аш-Шафи‘и и др.); по адабу и языку; по политике. Политических работ четыре: *Китаб насихат ал-мулук*, *Китаб ташил ан-назар ва-та‘джил аз-зафар* (про различные формы управления), *Китаб каванин ал-визара ва-сийасат ал-мулк* (по адабу визирей) и самая знаменитая – *Китаб ал-ахкам ас-султанийа*⁹², перевод которой был издан Э. Фаньяном под названием «*Les statuts gouvernementaux*», или «*Constitutiones politicae*»⁹³. К этому труду мы и обращались в настоящем исследовании.

«*Ал-ахкам ас-султанийа*» представляют собой последовательное изложение суннитской теории государства, выполненное с правовой точки зрения. Работа начинается с главы, посвященной имамату, в которой рассматривается сущность власти имама, условия ее установления и передачи, права и обязанности имама – эта глава представляла для нас наибольший интерес. Далее ал-Маварди описывает другие высшие государственные должности – вазира, военкомандующих, наместников провинций; а затем переходит к рассмотрению правил исполнения основных обязанностей имама, таких как ведение джихада, предстояние на молитве, сбор податей, осуществление судопроизводства и т.д.

Помимо рассмотренных, мы обращались также к неисторическим сочинениям, вышедшим из-под пера уже упомянутых авторов: «*Тафсир*» ат-Табари, «*Китаб ат-танбих ва-л-ишраф*» (Книга предупреждения и пересмотра) ал-Мас‘уди, «Трактат о природе справедливости» и «*ал-Фауз ал-асгар*» («Малое приветствие») Мискавайха⁹⁴. Изучение этих источников способствовало пониманию творчества, философских, религиозных и жизненных взглядов историографов.

⁹² Биография и перечень работ приводятся в предисловии к изданию.

⁹³ Mawardi, *Les statuts gouvernementaux ou règles du droit public et administratif*, tr. fr. par E. Fagnan. Alger, Tipographie Adolphe Jourdan, 1915.

⁹⁴ Мискавейх, Трактат о природе справедливости, пер. и коммент. З.И.Гусейновой // Историко-философский ежегодник - 98. М.: Наука, 2000, стр.286-300; Мискавайх, ал-Фауз ал-асгар, ред. ар. текста д-р Салих Радима, tr. fr. et notes par Roger Arnaldez, Tunis-Carthage, Maison arabe du livre, 1987.

Кроме того, при рассмотрении семантики тех или иных средневековых понятий широко использовался словарь «*Лисан ал-‘араб*», считающийся вершиной арабской лексикографии. Словарь был составлен в конце XIII в. Ибн Манзуrom Мухаммадом Ибн Мукаррамом (1233-1311/12). В своей работе Ибн Манзур опирался на труды таких лексикографов, как ал-Азхадн, Ибн Сиды, ал-Джавхарн, Ибн Барри и др.

Необходимые цитаты из Корана приводятся в переводе И.Ю. Крачковского, М.-Н. Османова или нашем (в последнем случае в сноске приводятся классические варианты перевода).

Историография.

Разработка темы настоящего исследования потребовала освоения широкого круга научной литературы. Тематически она может быть разделена на следующие группы: 1) исследования, посвященные истории арабо-мусульманского историописания; 2) исследования, посвященные отдельным историкам; 3) исследования арабо-мусульманской интеллектуальной культуры; 4) исследования общих проблем историописания и исторического сознания, имеющие теоретический характер или выполненные на не арабо-мусульманском материале.

К первой группе относятся работы Марголиуса, Х.А.Р. Гибба. Ф. Розенталя, ад-Дури, Фатхи Трики, Тарифа Халиди, ‘Абдессалама Шеддади и Ч. Робинсона, а также монографии и статьи отечественных исследователей – К.А. Бойко и П.А. Грязневича.

Два самых ранних комплексных описания арабо-мусульманской историографии принадлежат Марголиусу и Гиббу.

Работа Марголиуса, представляет собой публикацию лекций известного востоковеда, читанных им в университете Калькутты в 1929 г.⁹⁵.

Несколько более позднее эссе Х.А.Р. Гибба фактически является составной частью его монографии, посвященной истории арабской

⁹⁵ Margoliouth D.S. Lectures on Arabic historians. N.-Y. Burt Franklin, 1930.

литературы⁹⁶. Несмотря на совсем небольшой объем (ок. 40 страниц), английскому востоковеду удалось показать в нем динамику развития историописания, выделить основные его периоды, охарактеризовать наиболее значимые исторические труды арабских авторов. Переведенная на русский язык в 1960 г., «Мусульманская историография» Х.А.Р. Гибба не теряет значимости и по сей день.

Следующим этапным исследованием темы стала публикация Ф.Розенталем «Истории мусульманской историографии» («A history of muslim Historiography»)⁹⁷. Это классическое исследование состоит из двух частей. Первая часть строится по проблемному принципу: после нескольких вводных параграфов, в которых рассматривается понятие истории, отношение в мусульманском обществе к историописанию, социальное положение историка, автор переходит к аналитическому описанию основных форм исторической литературы (от всемирноисторических хроник до мемуаров и исторического романа (historical novel)). Во второй части работы публикуются переводы и сами тексты основных теоретических трудов по историописанию, созданных мусульманскими авторами, а также выдержки методологического характера из исторических хроник. В некоторых случаях – это единственные, существующие на сегодняшний день, публикации текстов.

Три упомянутые работы, представляющие британскую востоковедческую школу, написаны арабистами, основные научные интересы которых лежали, в основном, в области источниковедения – к моменту написания каждый из авторов накопил уже колоссальный опыт работы со средневековыми арабскими текстами, что придает особую ценность этим исследованиям.

Методологический подход, в них представленный, сегодня почти уже канул в небытие: арабо-мусульманская историографическая традиция рассматривалась здесь как почти герметичный феномен религиозной

⁹⁶ Гибб Х.А.Р. Мусульманская историография... Сс.117-157.

⁹⁷ Rosenthal F. A history of muslim Historiography...

культуры. Такой подход, если и не унаследован от, то, по крайней мере, перекликается с собственно исламскими средневековыми представлениями об историописании. Сколько бы ни существовало разных мнений относительно исторического знания, абсолютно все авторы – от традиционалиста ас-Сахави до рационалистически настроенных Мискавайха и Ибн Халдуна рассматривали знания о прошлом в контексте именно мусульманской истории.

Примерно в то же время, что и Ф. Розенталь, монографию о раннем арабо-мусульманском историописании опубликовал ливанский историк ‘Абд ал-‘Азиз ад-Дури. Первое издание его «Возникновения исторической литературы у арабов» состоялось в 1960 г. в Бейруте на арабском языке. Спустя двадцать три года лет английский перевод книги с предисловием Ф. Доннера был издан в Принстоне⁹⁸. Эпоха написания этой до сих пор пользующейся большим авторитетом работы была эпохой зенита панарабизма, что как можно судить уже по названию, оказало свое влияние на авторский подход к теме. Историческая литература рассматривается ад-Дури как продукт, в первую очередь, арабской культуры. Автор начинает с очерка, посвященного доисламскому видению прошлого (йеменские исторические легенды, североаравийские «*Аййам ал-‘Араб*» («Дни арабов»), генеалогические предания и т.п.) и его трансформации, произошедшей с появлением ислама, затем рассматривает на примерах конкретных авторов деятельность мединской и иракской исторических школ, а также специально анализирует творчество Вахба ибн Мунаббиха (ум. 732) как основоположника «жанра» исторической фольклорной литературы.

Исследование ад-Дури знаменовало собой новый этап в историографии. Дело не только в том, что историописание рассматривалось здесь в парадигме арабской, а не мусульманской истории, причем не европейским, а арабским исследователем, но и в новой постановке вопроса. По сути дела, и Марголиус, и Гибб, и Розенталь своими трудами стремились (осознанно или

⁹⁸ Al-Duri A.A. The Rise of History among the Arabs. Princeton, Princeton University Press, 1983.

нет) облегчить работу современным арабистам, а потому обращали внимание, главным образом, на проблемы источниковедческого характера и акцентировали внимание на наиболее значимых источниках. Ад-Дури же обратился к историописанию как к самоценному материалу, и задался вопросом, как формировалась историческая мысль в первые века ислама.

Хронологически «Возникновение исторической литературы» ограничивается первыми тремя веками хиджры – этот период во всей истории мусульманской историографии остается наименее изученным – разумеется, если говорить о комплексных исследованиях, поскольку работ, посвященных отдельным – наиболее ярким – сочинениям написано немало. Фактически исследования А.А. Дури и А. Шеддади (о нем чуть ниже) – это, если не единственные, то наиболее репрезентативные монографии, целиком и полностью посвященные ранней арабо-мусульманской исторической литературе.

Следующий шаг в изучении означенной темы был сделан тунисским исследователем Фатхи Трики. К сожалению, его исследование, изданное в Тунисе в 1991 г. удостоилось меньшего внимания за пределами Туниса, чем того заслуживало, хотя на родине автор считается едва ли не ведущим специалистом по философии и занимает пост декана гуманитарного факультета университета Сфакса. «Историческое сознание в арабской и исламской цивилизации»⁹⁹ - работа совершенно уникальная тем, что написана не в исторической, а в философской парадигме, причем под большим влиянием властителей дум 1980-х гг. - М. Фуко, Ж. Делеза и других постмодернистов. Одной из наиболее цитируемых работ в книге является «Капитализм и шизофрения» Ж.Делеза и Ф. Гваттари. В первой части работы рассматриваются условия формирования исторического сознания у арабов: анализируются понятия, выражающие идею истории и власти, в свете становления исторического и политического сознания анализируется деятельность Мухаммада и эпоха праведных халифов. Во второй части автор

⁹⁹ Triki F. L'esprit historien...

анализирует формы исторического дискурса (история как говорение, история как *адаб*, универсальная история и идея *уммы* и т.д.). Историческое сознание в книге рассматривается как одна из форм власти – совершенно в духе М. Фуко.

Специфической чертой «Исторического сознания...» является фактический отказ автора от исследования изменений форм этого сознания, рассмотрение средневекового историописания как единого пространства мысли, а также явное доминирование философской концептуальности над исторической конкретикой.

Чуть позже Ф. Трики к исследованию исторической мысли обратился английский историк арабского происхождения Тариф Халиди. «Арабская историческая мысль классического периода»¹⁰⁰ написана в традициях британской школы, на которую континентальные философско-методологические революции не оказали практически никакого влияния. Подобно ад-Дури, Тариф Халиди рассматривает историческую мысль как феномен арабской культуры, хотя и сформировавшейся под воздействием ислама. Если Ф.Трики рассуждая об историческом сознании, вписывает его в контекст властных отношений, то Халиди больше интересуется контекстом интеллектуальным – периодизация, им предлагаемая, основывается на выделении четырех, последовательно друг друга сменявших модусов мышления: хадис, адаб, хикма (философия), сийаса (администрирование). Отдельно в монографии рассматриваются некоторые наиболее яркие произведения того или иного типа.

Еще десятилетием позже практически одновременно свет увидело еще две работы по указанной теме: в Оксфорде была издана «Исламская историография» Ч. Робинсона¹⁰¹, а в Арле – монография французского исследователя марокканского происхождения Абдесаллама Шеддади «Арабы и овладение историей»¹⁰².

¹⁰⁰ Khalidi T. Arabic historical Thought...

¹⁰¹ Robinson Ch.F. Islamic historiography. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹⁰² Cheddadi A. Les arabes et l'appropriation de l'histoire...

Исследовательское внимание Ч. Робинсона обращено к анализу историописания как социальной деятельности. Рассмотрев в первой главе проблему становления исторической литературы и охарактеризовав основные ее формы, автор далее сосредотачивается на исследовании «контекстов историографии» (историография и традиционализм, историография и общество, Бог и модели истории, историки и правда) и самой практике написания истории.

В то же время работа Шеддади посвящена только раннему историописанию, причем автор предпринимает попытку определить основные источники его формирования. Сетую на узость взглядов своих предшественников, он предпринимает попытку рассмотреть арабомусульманскую историографическую традицию как составную часть общей ближневосточной культуры, понимая под ней также и позднеантичную: «Но не стоит ли сделать еще один шаг? Пользуясь обновлением исследований по поздней античности, не следует ли ввести более систематическим образом изучение появления ислама в широкий контекст поздней античности?»¹⁰³.

Появление этого подхода, довольно сложного в техническом отношении, требующего глубокого знания не только арабистики, но и целого ряда других дисциплин (антиковедения, персологии, гебраистики и т.п.), обещает открыть новую веху в изучении становления арабо-мусульманской культуры.

В целом же на сегодняшний день можно говорить о сосуществовании трех основных подходов к генезису арабо-мусульманского исторического знания: арабоцентристского, исламоцентристского и широкого ближневосточного. Их имеет смысл рассматривать как дополняющие друг друга: историография формировалась, в большой степени, в рамках религиозного знания (но не только), она создавалась, как правило, арабами (но не всегда), все это происходило под существенным влиянием других культурных традиций, хотя, вероятно, правильнее было бы сказать, что арабская культура изначально была инвариантом общей ближневосточной.

¹⁰³ Cheddadi A. Op. Cit. P. 18-19.

Помимо указанных, к теме арабо-мусульманского историописания обращались в ряде статей Б. Льюис¹⁰⁴, Ж. Соваже¹⁰⁵, Ж. Фонтэн¹⁰⁶, К. Каэн¹⁰⁷, Дж. С. Мейсами¹⁰⁸.

В отечественном востоковедении, к сожалению, специальных комплексных исследований арабо-мусульманской исторической мысли практически не проводилось. Можно указать лишь знаменитую статью П.А. Грязневича и серию публикаций К.А. Бойко и С.М. Прозорова.

В статье «Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.)», опубликованной в сборнике «Очерки истории арабской культуры V-XV вв.» в 1982 г.¹⁰⁹, П.А. Грязневич на основании анализа доисламской поэзии и коранического текста, характеризует основные доисламские арабские представления о времени и истории.

Работы К.А. Бойко и С.М. Прозорова о раннемусульманской исторической литературе¹¹⁰ представляют собой библиографические справочники, каждый из которых снабжен подробным предисловием, в котором описывается становление и развитие регионального историописания, характеризуются его основные формы. Как указывал П.А. Грязневич в вводной статье к первой из означенных монографий их публикация должна была стать первым шагом к созданию сводной работы по истории арабской историографии в средние века¹¹¹ – жаль, но этот проект так и не был завершен.

Во вторую из выделенных нами групп включены исследования творчества отдельных арабо-мусульманских историописцев. При том, что таких исследований довольно много, внимание, уделяемое арабистами тем или

¹⁰⁴ Historians of the Middle East, Ed. By B. Lewis, L., London University Press, 1962.

¹⁰⁵ J. Sauvaget, *Historiens arabes*, P., Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988.

¹⁰⁶ Fontain J. *Histoire de la littérature tunisienne*. Tunis, Cérès, 1999. Vol. 1-3.

¹⁰⁷ Cahen C., *Historiography of the Seljuqid Period* // *Historians of the Middle East...* PP. 59-78.

¹⁰⁸ Meysami J.S., *Persian historiography to the end of twelfth century*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.

¹⁰⁹ Грязневич П.А. Развитие исторического сознания...

¹¹⁰ Бойко К.А. Арабская историческая литература в Египте VII-IX вв...; Бойко К.А. арабская историческая литература в Испании... Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии VII-сер. X вв. М., «Наука». 1980.

¹¹¹ Грязневич П.А. От редактора // Бойко К.А. Арабская историческая литература в Испании...

иным авторам, распределено очень неравномерно: если статей и монографий о жизни и философии Ибн Халдуна множество, то творчество ад-Динавари, ал-Макдиси и многих других авторов вовсе не исследовано, а «Истории пророков и царей» ат-Табари посвящено всего несколько статей.

В настоящем обзоре имеет смысл обратить внимание на те исследования, материалы которых выходят за рамки анализа творчества конкретного историка.

Среди работ, посвященных раннесредневековым авторам особо выделяются статьи А.Б. Куделина об Ибн Исхаке¹¹², К. Жиллио¹¹³ и Д. Сурделя¹¹⁴ об ат-Табари, монографии Т. Халиди¹¹⁵, А. М.С. Шбуля¹¹⁶ и Д.В. Микульского¹¹⁷ об ал-Мас'уди и монография И.М. Хусейни¹¹⁸ об Ибн Кутайбе.

В этих исследованиях не только проводится глубокий анализ творчества того или иного автора, но также показывается интеллектуальная обстановка, сложившаяся в центральных областях Халифата в конце IX-начале X в., исследуются методы работы историков, круг источников, к которым они обращались, выявляется специфика отношения историков к описываемым ими событиям.

Среди трудов об историках конца X-начала XI вв. особо выделяется большой комплекс работ о Мискавайхе, а из них – серия публикаций М. Аркуна¹¹⁹. Этот алжиро-французский автор один из самых интересных

¹¹² Куделин А.Б. Предисловие // Ибн Исхак-Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка: великая битва при Бадре. М., 2009. Куделин А.Б. «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака - Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы // Письменные памятники Востока. 2005, №2(3).

¹¹³ Gilliot Cl. La formation intellectuelle de Tabari // Journal Asiatique, cclxxvi. 1988. PP. 203-244.

¹¹⁴ Sourdel D., Les civilisations passées vues par deux historiens musulmans // Revue des études islamiques, vol. LV-LVII. P., Librairie orientaliste, 1987-1989.

¹¹⁵ Khalidi T. Islamic Historiography: The Histories of Masudi. Albany, 1975.

¹¹⁶ Shboul Ahmad M.H. Al-Mas'udi and his World: A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims. L., 1979.

¹¹⁷ Микульский Д. В., Арабский Геродот. М., Алетея, 1998. Микульский Д.В. «Золотые копии...» ал-Масуди и их место в арабо-мусульманской словесности // Ал-Масуди. Золотые копии и россыпи самоцветов. М., 2002 г. С. 24-25. Микульский Д.В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копии и россыпи самоцветов». М., 2006.

¹¹⁸ Huseyni I. M. The life and works of Ibn Qutayba. Beirut, American University of Beirut, 1950.

¹¹⁹ Arkoun M. Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh (320/325-421)=(932/936-1030) philosophe et historien. P., Librairie philosophique J.Vrin, 1970. Arkoun M. Textes inédits de Miskawayh // Annales islamologiques, 1963, #5. PP.: 181-205. Textes ar. et fr. en ligne: <http://www.ifao.egnet.net/anisl/>; Arkoun M., Ethique et histoire d'après les Tajarib al-Umam // Atti del Terzo congresso di studi arabi e islamici.

современных арабских мыслителей много лет посвятил исследованию творчества Мискавайха, результатом чего стала монография, в которой наследие персидского историка рассматривается в контексте глобальных изменений интеллектуального пространства, произошедших в исламском мире в буидскую эпоху.

Наконец, необходимо упомянуть о трудах, посвященных сочинениям Ибн Халдуна. В наиболее поздних из них наблюдается стремление исследователей к комплексному рассмотрению его историко-философской мысли. Так, Мартинес-Грос в монографии «Ибн Халдун и семь жизней ислама»¹²⁰ концентрирует свое внимание на собственно хроникальной части «Книги примеров...», рассматривая «Мукаддиму» именно как расширенное введение, А. Зайд, обращаясь к проблеме методологии Ибн Халдуна¹²¹, вводит ее в контекст всей средневековой мусульманской философской мысли, а А.В. Смирнов говорит о герое своей статьи как о «постсредневековом» ученом, наблюдавшем исторический процесс «извне» - как завершенную данность¹²².

Что касается третьей группы, то в нее включены исследования арабо-мусульманской интеллектуальной культуры.

Сюда относятся труды по истории арабо-мусульманской литературы, философии и политической мысли, а также комплексные историко-культурологические исследования.

Среди работ по истории арабской литературы необходимо назвать те, что были написаны И.Ю. Крачковским¹²³, И.М. Фильштинским¹²⁴, В.П.

Napoli, Instituto Universitario Orientale, 1967. Аркун М. Наз'ат ал-инсанийа фи-л-фикр ал-'араби: джайл Мискавайх ва-т-Таухиди. Бейрут, 2006.

¹²⁰ Martinez-Gros G. Ibn Khaldun et sept vies de l'islam. Arles, Sindbad / Actes Sud, 2006.

¹²¹ Zaid A., The epistemology of Ibn Khaldun. Routledge, Curzon, 2003. Этот же подход содержится и у А. Умлия: Oumlil A., L'histoire et son discours: essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun. [Б.м.], Editions techniques nord-africaines, 1979.

¹²² Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука» // Историко-философский ежегодник 2007. М., «Наука», 2008. Стр.159-186.

¹²³ Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература. М., «Восточная литература» РАН, 2004.

¹²⁴ Фильштинский И.М. История арабской литературы X-XVIII вв. М., «Наука», 1991 г.

Демидчиком¹²⁵, Д.В. Фроловым¹²⁶, а также коллективную монографию об автобиографической традиции в арабской литературе¹²⁷.

При рассмотрении проблем арабской философии мы обращались к работам А. Бадави¹²⁸, Дж. Л. Крэмера¹²⁹, Дж. И. Лаливалы¹³⁰, А.В. Сагадеева¹³¹, А.А. Игнатенко¹³². Последнему принадлежит также ряд работ по арабской общественно-политической мысли¹³³, которой посвящена и монография М. Махди¹³⁴.

Из историко-культурологических исследований необходимо назвать статьи и монографии Н. Нассара¹³⁵, А. Меца¹³⁶, Ф. Роузенталя¹³⁷, Ш. Пелла¹³⁸, Д.А. Оганесяна¹³⁹, А.Б. Халидова¹⁴⁰, В.В. Наумкина¹⁴¹. Если классические книги А. Меца и А.Б. Халидова посвящены анализу культурной жизни арабского общества (комплексному, но хронологически ограниченному у А.Меца, тематически узкому, но предполагающем длительную временную перспективу у А.Б. Халидова), то другие упомянутые авторы сосредотачиваются на исследовании нескольких концептов: *умма*, *‘илм* и *хабар*.

Наконец, в последнюю группу вошли работы, посвященные древнееврейскому, древнеегипетскому, античному, средневековому

¹²⁵ Демидчик В.П. Мир чудес в арабской литературе XIII-XIV вв. М., «Восточная литература» РАН, 2004.

¹²⁶ Фролов Д.В. К истории классической арабской филологии: о сложении комплекса «коранических наук» // Фролов Д.В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., Языки славянской культуры, 2006.

¹²⁷ Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition, ed. by Reynolds D.F. Berkeley. L.-A., University of California Press, 2001.

¹²⁸ Badawi ‘A. L’humanisme dans la pensée arabe, P., 1979.

¹²⁹ Kraemer J.L., Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural Revival during the Buyid Age. Leiden, E.J. Brill, 1986.

¹³⁰ Laliwala J.I. Islamic Philosophy of Religion: synthesis of science, religion and philosophy. New Delhi, Sarup & Sons, 2005.

¹³¹ Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм...

¹³² Игнатенко А.А. Зеркало ислама...

¹³³ В частности: Игнатенко А.А., Интрига в арабо-исламской культуре эпохи средневековья (по материалам «княжских зеркал») // Политическая интрига на Востоке, М. 2000 г. Игнатенко А.А. В поисках счастья...

¹³⁴ Mahdi M. La foundation de la philosophie politique en islam. P., Flammarion, 2000.

¹³⁵ Нассар Н. Мафхум ал-умма байна ад-дин уа-т-та’рих. Бейрут, 2003.

¹³⁶ Мец А. Мусульманский ренессанс. М., ВиМ, 1996.

¹³⁷ Роузенталь Ф. Торжество знания, М., «Наука», 1978.

¹³⁸ Пелла Ш., Вариации на тему адаба // Арабская средневековая культура и литература, М., 1978 г.

¹³⁹ Оганесян Д.А. Хабар в культурном сознании общества доисламской и раннеисламской Аравии // Проблемы арабской культуры...

¹⁴⁰ Халидов А.Б., Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., «Наука», 1985.

¹⁴¹ Наумкин В.В. Умма и уммаизм // Восхваление. Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается. М., ИД «Ключ-С», 2008.

европейскому, византийскому, древнерусскому, китайскому и индийскому историописанию.

Кроме того, мы обращались широкому кругу исследований по средневековой арабо-мусульманской политической и социально-экономической истории.

Как можно видеть, к настоящему времени уже накоплен довольно большой опыт в исследовании и исторического сознания, и средневековой арабо-мусульманской интеллектуальной культуры. Однако количество работ, посвященных непосредственно теме настоящей книги, очень невелико, и ни в одной из них не ставится задача системного и контекстуального описания эволюции исторической мысли на протяжении всего средневековья.

СЛБГУ

Глава I

Этапы развития средневековой арабо-мусульманской исторической мысли.

Рассматривая историю средневекового арабо-мусульманского знания о прошлом, можно выделить пять основных этапов его развития, выявляющихся как в формах историописания, так и в его содержании: 1) до середины VIII века; 2) до середины IX века; 3) до середины/второй половины X века, 4) до конца XII в. и 5) до конца XV в. Ниже они будут рассмотрены подробно.

§ 1. Первый этап развития исторической мысли (~ от проповеди Мухаммада до 750 г.)

К моменту появления ислама в ближневосточном регионе существовали уже в тесном взаимодействии несколько историографических традиций. Доминирующими среди них были иудейская¹⁴², христианско-эллинистическая¹⁴³, и персидская¹⁴⁴. В определенном смысле, неосознанно, будущее арабо-исламское историописание синтезировало и развивало принципы отношения к прошлому, выработанные в лоне этих трех культур. Так, основной принцип историзма Мухаммада¹⁴⁵, выраженный в кораническом тексте, – взгляд на прошлое как на теофанию (Богоявление), был взглядом, по существу своему, иудейским – преобладающий мотив как еврейской Библии, так и пророческих айатов Корана – это мотив взаимоотношений Бога и человека¹⁴⁶. Однако, если еврейская историческая память уже во

¹⁴² См. о ней подробнее напр.: Вейнберг И.П., Рождение истории, М., Наука, 1993 г.

¹⁴³ Христианское ближневосточное историописание, по сути, синтезировало в себе иудейскую и эллинистическую традиции.

¹⁴⁴

¹⁴⁵ Под историзмом Мухаммада понимается представления о течении и целеполагании истории, выраженные в проповеди Пророка.

¹⁴⁶ В христианстве также присутствует идея истории как теофании (ярче всего у Августина Бл. в «О Граде Божием»), однако она существенно отличается, как от иудейской, так и от исламской. Богоявление в еврейской Библии проявляется в регулярно заключающихся бого-человеческих договорах, которые либо исполняются обеими сторонами, либо нет. Богоявление в Коране – это регулярно посылаемые к человечеству пророки, чьи слова либо принимаются людьми, либо искажаются и забываются. В обоих случаях речь идет о некоторой последовательности однотипных действий, которые могут быть определены именно как диалог Бога и Человека. Христианство с его идеей сущностной целостности Ветхого Завета –

времена Мухаммада полностью удовлетворялась священной историей и практически не пыталась выразить себя в каких-либо иных формах историописания¹⁴⁷, то для мусульманской *уммы* проповеди Мухаммада оказалось недостаточно: довольно скоро там появились и исторические биографии (агиографии), генезис которых А.А. Шеддади связывает с влиянием позднего эллинизма¹⁴⁸, и династийная хронистика, в рамках которой получило развитие персидское культурное наследие.

Однако такой взгляд на генезис арабо-мусульманского историописания, может, и верный как общая схема (скорее феноменологически, чем исторически), имеет весьма отдаленное отношение к реальности, хотя бы потому, что игнорирует два основных фактора, под влиянием которых и формировалось новое историописание – ислам и арабскую культуру.

Что касается племен Северной Аравии, то специфика их представлений о прошлом была рассмотрена на поэтическом материале П.А. Грязневичем¹⁴⁹, выделявшем в качестве основных две основные черты исторического сознания: прагматизм (история как хранилище правовых норм и социальных иерархий) и ограничение истории памятью о прошлом кровно-родственной группы (отсюда географическая и временная локализация, отсутствие идеи истории мира)¹⁵⁰. Несмотря на схожесть выводов П.А. Грязневича с выводами исследователей,

«детоводителя ко Христу», фактически превратило историю в монолог Бога, последовательно себя раскрывающего человечеству.

¹⁴⁷ См. об этом: Йерушалми Й.Х. Захор: еврейская история и еврейская память. М.-Иерусалим, Мосты культуры, Гешарим, 2004/5764. Сс.: 1-58. Вообще средневековым еврейским интеллектуалам было свойственно презрительное отношение к историописанию – так, Маймонид, до тонкостей знавший мусульманскую философию, считал чтение профанных исторических книг «пустой тратой времени». Там же, с. 37. См. также: Baron S.W. History and Jewish Historians. Philadelphia, 1964.

¹⁴⁸ Cheddadi A. Les arabes et l'appropriation de l'histoire... Pp. 18-20.

¹⁴⁹ Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов... Сс.: 75—155.

¹⁵⁰ Но в то же время в VI веке в этом отлаженном механизме существования древних арабов начали происходить изменения, не соответствовавшие такому прагматичному восприятию прошлого. Все чаще в стихах этого времени появляется тема судьбы и рока, тема неотвратимости перемен. Все чаще и чаще встречаются вопросы вроде: «Есть ли молодцу защитник от бедствий времени?...» (ал-Мумаззак ал-'Абди).

занимавшихся иными регионами¹⁵¹, их абсолютизация кажется не совсем верной – против нее свидетельствует священная история, содержащаяся в кораническом тексте. Очевидно, что Мухаммад, обращаясь к ней, не пытался рассказать своей аудитории нечто совершенно ей неизвестное, но наоборот, использовал ее как аргумент, подтверждающий истинность его собственной проповеди¹⁵². Следовательно, по крайней мере, часть легенд, на которые ссылался Пророк, были не только известны арабам, но и считались вполне достоверными, другое дело, что интерпретация их в проповеди Пророка вполне могла быть и совершенно необычной. Совершенно неясно также, как эти более или менее известные и достоверные рассказы соотносились с родо-племенной коллективной памятью арабов: вполне может быть (хотя прямых доказательств и нет), что они рассматривались как некий вневременной (или удаленный в абстрактное «когда-то») миф¹⁵³, а заслугой Мухаммада была, среди прочего, их историзация.

В конечном счете, три существующих на сегодняшний день подхода к генезису арабо-мусульманского исторического знания (арабоцентристский, широкий ближневосточный и исламоцентристский, развивавшийся самими средневековыми историописцами) имеет смысл совместить. Историография формировалась, в большой степени, в рамках религиозного знания (но не только), она создавалась, как правило, арабами (но не всегда), все это происходило под существенным влиянием других культурных традиций, хотя, вероятно, правильнее было бы сказать, что арабская культура изначально была инвариантом общей ближневосточной.

¹⁵¹ Ср., напр., с описанием «хронотопа» нехристианизированных германских народов у А.Я. Гуревича: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // А. Гуревич. Избранные труды. М.-Спб., Университетская книга, 1999. Т. 2. Сс.: 87-131.

¹⁵² См. напр.: Коран, 11:120.

¹⁵³ До некоторой степени такая трансформация ветхозаветной истории имела место в еврейской коллективной памяти (Йерушалми Й.Х. Указ. соч. С. 41-58). Учитывая специфику религиозной ситуации в Аравии и низкий уровень развития письменности, экстраполяция кажется правдоподобной.

И все же, обратившись к самым ранним временам существования исламского государства, можно увидеть, что в ту пору знания о прошлом формировались, в основном, в арабском этническом субстрате, а если составить приблизительный список ранних исламских знатоков прошлого¹⁵⁴: специалистов по генеалогиям, знатоков хадисов, древнеаравийских преданий и т.д., то среди них окажутся практически одни арабы¹⁵⁵, самой очевидной причиной чего является неарабизированность завоеванных народов.

В то же время уже ранние арабские знатоки прошлого усваивают древние ближневосточные тексты (прежде всего, библейские) и оперируют ими в своей деятельности. Так, например, согласно известной легенде, приводимой, в частности, Ибн 'Абд ал-Хакамом в его «Завоевании Египта...», Пророк, толкуя некий сон Абдаллаха ибн 'Амра ибн ал-'Аса (ум. 683-697) – сына завоевателя Египта, в будущем наместника Египта и основоположника египетской исторической школы – сказал: «Ты живешь, читая два Писания – Тору и Коран!», и предсказание это сбылось¹⁵⁶. Эта история, в которую для большей достоверности были привнесены мотивы толкования снов и пророчества, и подчеркнута связь героя с Мухаммадом, тем не менее, судя по другим источникам, правдива в том, что касается информации о высокой образованности 'Абдаллаха. Так, ат-Табари, приводя выверенный иснад¹⁵⁷, упоминает несколько рассказов 'Абдаллаха о Сотворении и деяниях Мусы, свидетельствующих, что Ибн 'Амр ибн ал-'Ас был знаком

¹⁵⁴Стоит поостеречься использовать слово «историк» относительно этого самого раннего периода – не все знания о прошлом будут рассматриваться позднейшими авторами как история (та'рих) – см. гл. 3.

¹⁵⁵ Можно назвать двенадцать наиболее известных знатоков прошлого этого периода: Вахб ибн Мунаббих (ум. 732), Абан ибн 'Усман ибн 'Аффан (ум. 713-733), 'Урва ибн Зубайр (ум. 712), 'Абдалла ибн Аби Бакр ибн Хазм (ум. 742-752), Мухаммад ибн Шихаб аз-Зухри (ум. 741), Мухаммад ал-Калби (ум. 763), 'Асим ибн Катада (ум. 737), Муса ибн 'Укба (ум. 758), Ибн Исхак (ум. 761), Абу Михнаф (ум. 774), Ибн ал-Хакам (ум. 764), Ибн ал-Мукаффа' (ум. 760). Кажется, из них только Вахб ибн Мунаббих и Ибн ал-Мукаффа' были не арабского, а персидского происхождения.

¹⁵⁶Ибн 'Абд ал-Хакам. Указ соч. С. 271.

¹⁵⁷ Иснад – цепочка передатчиков известия (хабар).

с Пятикнижием¹⁵⁸. О его больших познаниях упоминают также Ибн Ханбал в «Муснаде» и Ибн Са‘д в «Табакат»¹⁵⁹.

Впрочем, пример ‘Абдаллаха ибн ‘Амра ибн ал-‘Аса не уникален. По свидетельствам позднейших авторов с неарабскими историческими преданиями были знакомы также, к примеру, Абу ‘Убайд (возм. ум. 719/720), отчимом которого был иудей, ‘Абдаллах ибн Хубайра (660/661-743/744), передававший сведения об истории доисламского Египта, и, разумеется, Вахб ибн Мунаббих, чей рассказ о деяниях пророков (кысас ал-анбийа’), содержащийся в недошедших до нас «ал-Мубтада» стал базовым текстом для всех последующих авторов.

Стало быть, мусульманская историография создавалась, как уже отмечалось, – по крайней мере, на первых порах, - именно арабами, и в ней развивались арабские словесные традиции. Здесь необходимо обратиться к вопросу о формах фиксации исторической информации.

В доисламском устном творчестве, насколько известно, использовалось два основных метода передачи знаний о прошлом: *ахбар* (мн. от *хабар*), или исторические анекдоты, и *ансаб*, или генеалогическое предание.

Первый из них представлен, главным образом, в повествующих о межплеменных битвах «Аййам ал-‘араб». Средневековые арабские словари вроде «Лисан ал-‘араб» объясняют понятие «хабар» через слово «наба’» - новость, известие¹⁶⁰. Словарь «ал-Му‘джам ал-васит» определяет хабар как «...то, что передается или пересказывается устно или письменно»¹⁶¹. Ф. Розенталь выделяет следующие основные черты *ахбар*: 1) независимость и самостоятельность предмета сообщения, отсутствие причинно-следственных связей, хронологический порядок повествования; 2) с точки зрения внешней структуры, *хабар* представляет собой небольшой рассказ, основное внимание в котором уделяется

¹⁵⁸ Ат-Табари. Та’рих... Т.1. С. 53, 157, 239.

¹⁵⁹ Бойко К.А. Арабская историческая литература в Египте VII-IX вв... С. 32.

¹⁶⁰ Лисан ал-‘араб... Т. 3. С.12.

¹⁶¹ Оганесян Д.А. Хабар в культурном сознании... С. 302.

сюжетам с яркой эмоциональной окраской¹⁶²; 3) украшение рассказа стихами, часто имеющими очень далекое отношение к предмету повествования¹⁶³. В дальнейшем, особенно в шиитской литературе, *хабар* используется как синоним слову *хадис*¹⁶⁴.

Что касается ансамб, то в доисламскую эпоху в обществе с неразвитыми властными системами, такие предания выполняли функцию основного инструмента идентификации: в них отражалась не только родословная отдельных племен, но через них также выстраивались сложные социальные иерархии: родовые, племенные, межплеменные. Конституирование этого жанра было связано – согласно преданию – с тем, что в 641 году халиф ‘Умар приказал трем курайшитам составить реестр мусульманской общины. Начинался он с семьи Пророка и его рода хашим, далее следовали списки мухаджиров и ансаров, а затем и всех остальных мусульман по племенам. Порядок следования племен, а, следовательно, и размеры пенсионных выплат соответствовали заслугам перед общиной и близостью к Мухаммаду. Этот реестр стал первой записью, описывающий кровнородственные и союзные отношения арабских племен и послужил отправной точкой для дальнейшего развития *ансаб* вплоть до IX века, когда началась его канонизация¹⁶⁵. Первым автором, систематизировавшим генеалогические сведения считается Мухаммад ал-Калби (ум. 763 г.), собрание которого было дополнено и записано его сыном Хишамом (ум. ок. 819 г.). Огромная социо-культурная роль генеалогических преданий заключалась в

¹⁶² Это объясняется двояко. С одной стороны, *ахбар* изначально были предназначены для запоминания и устной передачи – эмоциональность делала исполнение занимательным и облегчаа запоминание. Вместе с тем, само событие, чтобы рассказ о нем стал передаваться из уст в уста, должно было волновать общество.

¹⁶³ Rosenthal F. Op. Cit. P. 66-67.

¹⁶⁴ О соотношении понятий *хабар* и *та’рих* см. гл 3, §1.

¹⁶⁵ Большаков О.Г. История Халифата. М., «Восточная литература» РАН, 2000. Т. II. Сс. 46-50. Развитый пример ансамб представлен работой ал-Балазури «Ансаб ал-ашраф». Сочинение организовано таким образом, что через родословные различных исторических персонажей фактически показывается вся история человечества, начиная с Сотворения. Работа начинается с Нуха, однако статья, ему посвященная, возводит его генеалогию к Адаму и Шису, причем указывается, чем был славен тот или иной его предок. Дальнейший текст, фактически, показывает, как из потомков Нуха выделились арабы, а из них – предки Пророка. Обращает на себя внимание игнорирование ал-Балазури иранского прошлого. Несмотря на то, что сам он, по всей видимости, был иранцем по происхождению, вся доисламская история посвящена лишь арабам, видимо потому что из них произошел Мухаммад. Ал-Балазури, Китаб джумал... Т. I. Сс. 3-80.

сохранении арабского племенного этнического самосознания в чужой этно-культурной среде, что, между прочим, препятствовало реализации эгалитаристских идей, заложенных в кораническом тексте.

Велик соблазн сказать, что как только появился ислам, Посланнику были ниспосланы «пророческие» суры, как только им была изложена история Сотворения, и как только был записан Коран – как тут же появилась картина единой всемирной истории, включавшая в себя органично и *ансаб*, и *ахбар*, однако события развивались не столь быстро, и динамика их, во многом, определялась тем, как записывались исторические предания, бытовавшие ранее в устной форме. В стилистическом отношении традиция оформления текста как записи устной речи, когда, к примеру, каждый фрагмент начинается с «Он сказал...», останется характерной чертой всей арабоязычной средневековой литературы.

Необходимость письменной фиксации знаний о прошлом вызывалась двумя основными причинами.

Первая вполне очевидна: будучи вытеснены волею обстоятельств из своей естественной среды, оказавшись погруженными в чужое культурное пространство, арабы вынуждены были приложить максимум усилий для сохранения собственной идентичности, и устное предание со всей его гибкостью, изменчивостью, поливариативностью никак для этого не подходило. Это прекрасно объясняет сохранение и развитие *ансаб*. Но есть и другой, еще более важный момент.

Разумеется, использование прошлого в политических целях существовало всегда, чему свидетельством и описанные фольклорные жанры, и сама проповедь Мухаммада, в которой не последнее место занимали истории пророков. Однако, если раньше – и в племенных преданиях, и в Коране – обращение к прошлому было связано с актуализацией в социальной памяти неких фантазийных (мифических в самом классическом смысле этого слова) представлений, обретших

достоверность благодаря одной лишь традиции, то теперь речь шла об обращении к реальным (или псевдо-реальным) свидетельствам недавнего и вполне конкретного прошлого, которые должны были основываться на серьезной доказательной базе (свидетельства очевидцев и т.п.).

Уже в первые годы после смерти Пророка социальная память становится важнейшим политическим фактором, а ссылка на авторитет – авторитет Мухаммада, в первую очередь, - главным аргументом в любом споре. В этой связи любопытно, что первые исторические школы появляются не во властных центрах империи, а в центрах оппозиции – Медине, Куфе, Басре: прошлое – это аргумент слабого.

Наиболее яркий пример здесь – Медина. Здесь еще живы люди или дети людей, лично знавших Мухаммада, наблюдавших, как из маргинального проповедника чуждого всем учения он превращался в Посланника Единого Бога, как он обретал могущество – и духовное, и политическое. Еще недавно эти люди – или их отцы – жили на окраине мира, в глуши. Теперь их «глушь» превратилась в сакральный, мистический центр мира – того самого мира, которым они попытались, было, править (первая и вторая «гражданские войны»), но быстро были оттеснены с политической арены. Они живут на почетной пенсии, задабриваемые дарами, присылаемыми из богатых регионов вроде Сирии или Египта. Они целиком погружены в узкое пространство Священных городов. У них нет другой власти, других аргументов, другой силы, кроме воспоминаний. В Медине начинается собирание и записывание хадисов, здесь возникает жанр магази (магазин-сира), поначалу включавший в себя все, что было связано с поздней эпохой деятельности Пророка. Здесь появляются первые авторы, которые, могут быть причислены к категории историков – Урва аз-Зубайр (ум. 712), Абан ибн Усман ибн 'Аффан (ум. 713/33 г.), Ибн Шихаб аз-Зухри (ум. 742) и др.

Что касается иракских историографических школ, то они стали развиваться чуть позже мединской – в основном, уже в VIII веке – и сам

характер их деятельности был несколько иным. Если для мединцев краеугольным камнем истории была деятельность Мухаммада, то иракцы, структурировавшие прошлое в упоминавшихся выше городах-гарнизонах, поначалу обращались, в основном, к племенной истории: так, поздние авторы упоминают о существовании книг с племенными преданиями¹⁶⁶. Кроме того, в дальнейшем именно в иракских областях будут развиваться специфически шиитские жанры историографии¹⁶⁷.

Заметим, что запись племенных преданий проводилась также – и весьма активно – в Египте, где очень быстро стали создаваться генеалогические системы, в которые включалась и коптская история.

Итак, резюмируя все вышесказанное, отметим основные особенности первого периода арабо-мусульманской историографии.

1. Историческое знание возникает в рамках арабской культуры, в формах его репрезентации и в его содержании развиваются традиции древнеаравийского словесного творчества.
2. Историческое знание формируется, с одной стороны, как составная часть религиозного дискурса (*хадисы, магази, сира* и т.п.), а с другой – как элемент трайбалистской культуры (*ансаб*).
3. Свидетельства прошлого становятся важным фактором идейно-политической борьбы, и историческая литература начинает формироваться в регионах с высокой оппозиционной политической активностью.
4. Наконец, самое существенное. Историческое знание становится знанием письменным; и через эту письменную фиксацию происходит кристаллизация социальной памяти. Доисламское видение прошлого, да и вообще, доисламское североаравийское мировосприятие отличалось синтетичностью, характерной для бесписьменных культур¹⁶⁸: нерасчлененность прошлого и настоящего, пространства и времени,

¹⁶⁶ Al-Duri A.A. Op. Cit. P. 138-142.

¹⁶⁷ См.: Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке...

¹⁶⁸ См. напр.: Грязневич П.А. Развитие исторического сознания...; Rosenthal F. Op. Cit.; Triki F. L'esprit historien...; Khalidi T., Op. Cit.

горного и дольного и пр. Письменная фиксация информации о прошлом принуждает к ее систематизации, расчленению на сюжеты и т.п. Таким образом, бергсоновская длительность, «континуумность» мира, времени, истории¹⁶⁹ сменяется завершенностью и жесткостью заданных форм. Эти заданные формы, сюжеты, которые с прошествием времени станут «канонизированы», свидетельствуют также о забывании: из памяти стираются реальные черты деятелей первого поколения мусульман – Пророка и его сподвижников, умирают люди, знавшие их лично, непосредственно наблюдавшие их повседневное поведение; для новых поколений арабов, рождающихся в гарнизонных городах Ирака или Египта аравийское прошлое предков превращается постепенно в нечто, может быть, и очень важное, прекрасное, пленительное, но совершенно чуждое.

Совокупность всех этих процессов создает условия для формирования общеисламского и общеарабского исторического мифа.

§ 2. Второй этап развития исторической мысли (~750~850 гг.).

Начало второго этапа развития средневековой арабо-мусульманской мысли относится к первой трети-середине VIII века, а его окончание к середине IX в. Основную черту этой эпохи – черту, характеризующую как формы познания прошлого, так, вероятно, и восприятие его онтологии, можно обозначить ее как аналитичность.

Анализ истории означает ее раздробление, выделение значимых предметов повествования, тем, формирование и разработку основных

¹⁶⁹ А. Бергсон рассматривал проблемы времени, памяти, длительности и т.п. феноменологически, однако, на наш взгляд, некоторые его идеи могут быть перенесены на конкретно-историческую почву: «Ведь наша длительность не является сменяющимися друг друга моментами: тогда постоянно существовало бы только настоящее, не было бы ни продолжения прошлого в настоящем, ни эволюции, ни конкретной длительности. Длительность – это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед. Но если прошлое растет непрерывно, то оно и сохраняется бесконечно. Память ... не является способностью составлять перечень воспоминаний или раскладывать их по полочкам. Здесь нет ни перечня, ни полочек...» И далее: «Как Вселенная в ее целостности, как каждое сознательное существо, взятое отдельно, - живой организм есть нечто такое, что длится. Его прошлое целиком продолжается в настоящем, присутствует и действует в нем...»: Бергсон А. Творческая эволюция... Сс. 42, 51.

жанров литературы о прошлом. Это сопровождается восприятием иноэтнических – античных и персидских, в первую очередь, – влияний и включением в картину прошлого заимствованных сюжетов, в результате чего создается база для «написания» новой исторической картины мира.

В связи с этим необходимо обратиться к проблеме жанрообразования.

Выше мы упомянули уже о нескольких исторических жанрах: *сира* и *магази*, существовавшие до определенного момента в неразрывном единстве, *ансаб* и *кысас ал-анбийя* – рассказы о пророках. Добавим к названным *фада'ил* – рассказы о «преимуществах» той или иной страны. Определенные методологические сложности связаны с определением хадисной литературы и, например, шиитских *усул* (ед.ч. – *асл*). Следует ли считать такую литературу исторической?

С одной стороны, традиционно в арабистике принято рассматривать ее в лучшем случае как предтечу историописания: в этом ключе о хадисах говорят и Ф. Розенталь, и Т. Халиди, и другие авторы.

С другой же стороны, - если понимать историческую литературу предельно широко, то есть, включать в нее все произведения о прошлом, обладавшие в конкретном обществе интересубъективной достоверностью, то исключать из нее хадисы и *усул* нет никаких оснований. Если в хадисах описываются эпизоды жизни Пророка, то в шиитских «корнях»¹⁷⁰ приводятся ответы ранних имамов на самые разнообразные вопросы. Первыми составителями *усул* были, в основном, ученики Мухаммада ал-Бакира (ум. 732) и Джа'фара ас-Садика (ум. 765). Постепенно ответы ранних имамов дополнялись ответами их потомков и обрастали комментариями мухаддисов. На основе этих источников была создана шиитская хадисная литература, в том числе четыре канонических сборника, наиболее ранним и самым полным из которых считалось сочинение Мухаммад ибн Йакуб ал-Кулайни (ум. 941) «*Китаб ал-кафи фи 'илм ад-дин*» («Достаточное знание о вере»).

¹⁷⁰ Асл – ар. корень.

В то же время, в какой степени верно само утверждение, что в данном случае мы имеем дело с литературой о прошлом?

Разумеется, каждый, слушавший хадисы, осознавал, что и Пророк, и шиитские имамы жили много лет назад, и их речения, в отличие, скажем от ниспосланного Аллахом, а значит из Вечности исходящего Корана¹⁷¹, - относятся ко Времени. Однако самая суть этих текстов состояла во вневременной истинности заключенных в них смыслов.

Таким образом, средневековое сознание оказывалось в несколько неловкой ситуации: ему необходимо было ответить на вопрос, каким образом можно вписать в историчность конкретных человеческих судеб абсолютную истинность слов и поступков?

Шииты – особенно крайние из них – решали проблему довольно просто, причем, собственно говоря, еще до ее появления: признавая эманацию божественного начала в роду Мухаммада, они помещали тем самым его потомков во внеисторический контекст Вечности¹⁷².

Сунниты, не воспринявшие концепцию эманации, могли ссылаться на богоизбранность Мухаммада: Пророк – человек, однако все же не только и даже не столько человек, сколько «ретранслятор» речи Аллаха, и, следовательно, любое его слово отмечено Божественной печатью.

На самом деле это тот случай, когда интеллектуалы были вынуждены следовать за народным сознанием, предоставляя выработавшимся и устоявшимся в нем представлениям, некоторое логическое обоснование. Очень рано начавшаяся мифологизация образа не только одного Мухаммада, но и всех действующих лиц времен ниспослания и праведных халифов, да и самих этих эпох, и их превращение не просто в миф, но в миф осевой, по всей видимости, происходили стихийно. Таким

¹⁷¹ Заметим, что проблема сотворенности Корана здесь значения особого не имеет (догмат о несотворенности утвердился в суннитском богословии в IX в. при ал-Мутаваккиле (847-861)), важен сам факт его ниспослания.

¹⁷² Несмотря на все сложности хронологизации зарождения шиизма, судя по всему, тенденция к обожествлению Мухаммада и 'Али проявилась в исламе очень рано (напр. деятельность 'Абдаллаха ибн Саба').

образом, политическим элитам и интеллектуалам приходилось «оседлывать» эти неподконтрольные им процессы.

Итак, можно сказать, что семантически хадисы не были историческими произведениями, более того, - связанные с эпохой Призыва они оказались (или же – в некоторых случаях – были преднамеренно) «деисторизированны», введены в область мифа по М. Элиаде¹⁷³.

Показателен в этом отношении тот факт, что и позднейшие средневековые классификаторы наук выделяли *'илм ал-хадис* (знание/наука хадисов) в особую область, отличную от истории, впрочем, предписывая последней осуществлять ее «техническое обслуживание» - проверять достоверность иснадов и т.п.¹⁷⁴.

Что же касается, других жанров – на этот раз, чисто исторических, то, как это ни странно, каждый из них развивался таким образом, что в его рамках, точнее сказать, посредством его формировался определенный тип исторической идентичности. Общемусульманская идентичность – *сира* и *магази*. Ближневосточная идентичность – *кысас ал-анбийа*. Региональные идентичности – *фада'ил* и переводы местных историй, например, «Царские жития» 'Абдаллаха ибн ал-Мукаффа' (ум. 760)¹⁷⁵. Арабская идентичность – *ахбар* и *ансаб*, впрочем, о них уже было сказано достаточно.

Что касается *фада'ил*, то, прежде всего, такого типа литература включает в себя описания замечательных черт, особенностей того или иного города или страны, а также разного рода диковинки¹⁷⁶. Уже в первых суннитских сборниках хадисов появляются главы о достоинствах

¹⁷³ «В целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного... в этом мире. Именно эти проявления явились реальной *основой* создания мира, и сделали его таким, каков он есть сегодня»: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001. С. 34.

¹⁷⁴ ас-Сахави. Указ. соч. С.7-15. Подробнее см. гл. 3.

¹⁷⁵ «Царские жития» (ар. «Сийар ал-мулюк») – перевод среднеперсидского сочинения, посвященного Сасанидским шахам.

¹⁷⁶ Мы оставляем в стороне связанные с традициями доисламской арабской поэзии *фада'ил*, посвященные отдельным племенам. См. об этом: Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература... Сс. 57-60. Примеры таких *фада'ил* у ал-Мас'уди и их анализ см.: Миккульский Д.В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди... Сс. 52, 61.

различных городов. Самым же ранним сочинением, целиком посвященным местным особенностям, традиция называет «Книгу достоинств Мекки», приписываемую Хасану ал-Басри (ум. 728)¹⁷⁷.

В Египте появление некоторых элементов *фада'ил* связано с фигурой уже упоминавшегося нами 'Абдаллаха ибн 'Амра ибн ал-'Аса. Помимо прочих его заслуг, 'Абдаллах считается еще и автором «египтоцентризма», обозначающегося сегодня по-арабски как «фир'аунийя» - «фараонизм». В одном из рассказов, приписываемых ему, говорится, что, когда Аллах сотворил Адама, он явил ему мир, и тот увидел среди морей и гор, равнин и рек Египет – равнинную землю с рекой, которая питается от рая и на которую нисходит Божья благодать¹⁷⁸.

Вот еще примеры этого жанра. Знаменитый мухаддис, факих ал-Лайс ибн Са'д (713-791) в своем дошедшем до нас лишь в пересказах сочинении «Та'рих» («История»), описывает Нил, текущий медом, и называет его одной из четырех райских рек, которые Аллах устроил на Земле¹⁷⁹.

Йазид ибн Абу Хабиб (672/673-745/746), введший в Египте широкое преподавание хадисов и права, рассказывает легенду о строительстве Александрии легендарным южноаравийским царем Шаддадом ибн 'Адом¹⁸⁰.

Стоит отметить тут два момента. Во-первых, *фада'ил* и близкая к ним локальная история в Египте начала формироваться, по всей видимости, раньше, нежели в других районах Халифата, что объясняется, с одной стороны, обособленностью этого региона, а с другой, - ранними тесными арабско-коптскими контактами. Во-вторых, египетская история, только появившись, аккумулирует в себе и местные, и арабские, главным

¹⁷⁷ Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке... Сс. 44-45.

¹⁷⁸ Ибн 'Абд ал-Хакам А. Указ. соч. С. 168-169.

¹⁷⁹ Maspero et Wiet, La géographie de l'Égypte // Maspero J. et Wiet G., Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte // Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Sous la direction de M.P. Lacau. Vol. 36, Première série. Le Caire, 1914. P. 216.

¹⁸⁰ Бойко К.А., указ. соч. С. 63.

образом, йеменские предания. Кстати сказать, любопытно, что завоевание стран Магриба, по преимуществу, южноаравийскими племенами привело к укоренению историографической традиции «связывания» древнейеменской истории с североафриканской. Указать на недостоверность этой традиции сочтет необходимым Ибн Халдун в своей знаменитой рациональной критике исторических сочинений: «К неудовлетворительным сообщениям историков относится все, что они передают о Табаби‘а – правителях Йемена и Аравии: мол, они совершали походы из своих йеменских поселений на Ифрикию и берберов стран Магриба, а Африкиш ибн Кайс ибн Сайфий – один из величайших их первых правителей, живший во времена Мусы (мир ему!) или немногим раньше, завоевал Ифрикию и ослабил берберов, и что именно он дал им это имя, услышав их тарабарщину и спросив: “Что это за галдеж¹⁸¹?”»¹⁸².

В восточных регионах Дар ал-ислам (Обители ислама) труды по локальной истории станут появляться несколько позже, что связано, вероятно, с сохранением здесь до поры до времени относительно сильной халифской власти. Наиболее ранние из известных нам сочинений тут – это «История Багдада», написанная Ахмадом ибн Аби Тахиром Тайфуром и продолженная его сыном ‘Убайдаллахом, и «История Мосула» Абу Закарии ал-Азди (обе работы – кон. IX – нач. X в.) Если в первой работе история аббасидской столицы рассматривалась как квинтэссенция всей истории мусульманского мира, то вторая, в основном, посвящена местным знатокам хадисов¹⁸³. Впрочем, как указывает Ф. Розенталь, по некоторым данным у этих авторов были предшественники, занимавшиеся в своем творчестве прославлением родных мест¹⁸⁴ (тоже *фада’ил*). В иранских областях *фада’ил* также предшествовали появлению локальных историописаний и были тесно связаны с движением шу‘убийи. Здесь начинателем описаний «достоинств» городов считался Мухаммад ал-

¹⁸¹ Ар. «барбара» - шум, галдеж, бормотание

¹⁸² Ибн Халдун. Мукаддима... С.16.

¹⁸³ Rosenthal F. Op. Cit. P.152.

¹⁸⁴ Ibid. P. 153.

Барка (ум. ок. 835) – один из основателей куммской шиитской историографической школы, автор, в частности, «Книги Мекки и Медины». Из местных центров особой популярностью у шиитских авторов пользовалась Куфа – ей посвящали свои работы такие авторы как Ибрахим ал-Исфাহани, ‘Али ал-Куфи, Са‘д ибн ‘Абдаллах ал-Кумми, Ибн ‘Укда, работавшие, правда, уже во второй половине IX в.¹⁸⁵

Для полноты картины упомянем еще Йемен, где ситуация, как водится, отличалась немалым своеобразием. В этом с самого начала во многом изолированном регионе описания достоинств страны тесно смыкалось с местными доисламскими преданиями, генеалогической литературой и общей авраамистической мифологией. Самый видный представитель местной традиции – упоминавшийся уже Вахб ибн Мунаббих – не только суммировал и записал химйаритские предания, но и вообще первым попытался рассказать мировую историю, основываясь как на устных источниках, так и на мусульманском и иудео-христианских Писаниях. Впрочем, обращает на себя внимание тот факт, что, если одни авторы высоко оценивали его образованность, то другие считали, что он «рассказывал побасенки»¹⁸⁶.

Итак, обобщая все сказанное относительно местных историографических сочинений, заметим, прежде всего, что повсеместно в исламском мире «настоящим» локальным хроникам (они начнут активно развиваться с середины IX в., а в XI-XII вв. займут центральное место в историописании) предшествовало развитие литературы о достоинствах и чудесных чертах тех или иных мест – литературы апологетической, включавшей в себя множество мифов и легенд, призванной, правда, прославить не только и даже не столько «малую родину», сколько ее жителей, создать историческую достойную веры картину единства местного населения. В конечном счете, - призванную

¹⁸⁵ Прозоров С.М. Указ. соч. С. 44-45, 90-92, 149-151, 155-157, 169-173, 198-201.

¹⁸⁶ Al-Duri A.A. Op. Cit. 122-135.

создать базу для формирования региональной идентичности, стоящую в иерархии исторических идентичностей на том же уровне, что и племенная, утверждавшаяся посредством *ансаб*.

При этом *фада'ил* дополнялся, в определенном отношении, формировавшей образ Другого историко-географической литературой *'аджа'иб* - литературой о диковинах и необычайных вещах, встречающихся в иноземных странах.

Двумя другими важнейшими типами историописания становятся *сира* и *магази* – жизнеописания и известия о военных походах Пророка и его сподвижников. Именно такое понимание этих жанров утверждается в эту эпоху. Однако утверждается не сразу.

Поначалу *сира-магази* представлял собой единый жанр, появившийся в Медине еще в начале VIII в. и посвященный существованию общины в эпоху Мухаммада, в первую очередь, последним годам его правления, когда и осуществлялась основная завоевательная деятельность Пророка.

Выделение биографического и военно-исторического элементов, в общем и целом, отражает основные тенденции развития арабомусульманской средневековой историографии как таковой: на протяжении всего последующего ее существования основными способами передачи знаний о прошлом останутся сообщения (*ахбар*) о событиях, к которым относятся погодные хроники, географические сочинения в разнообразных их вариациях, *магази* и т.п., и сообщения о персоналиях – биографии, некрологи, генеалогии и т.п., а также различные варианты их сочетания. Такое понимание характера историографии отражено в позднесредневековых классификациях исторических сочинений – в частности, у аз-Захаби (1274-1348), который подробно рассматривает всевозможные виды биографий (от историй о Пророке до рассказов о ворах и мошенниках) и выделяет всего 40 их типов, и у ас-Сахави, дополняющего типологию аз-Захаби

«событийными» сочинениями и сочинениями, сочетающими в себе черты хронистики и жизнеописаний¹⁸⁷.

Если рассматривать арабо-мусульманскую историографию как продолжение древнеаравийской исторической традиции, то можно заметить, что в двух означенных парадигмах ее развития сохраняются доисламские черты «известий» (*ахбар*) и генеалогий (*ансаб*), проявляющиеся, соответственно, в «событийной» истории и в разнообразных *сирах*¹⁸⁸.

Однако возможны и другие подходы.

Если, следуя средневековой традиции, говорить об арабо-мусульманской историографии как о прикладной и в основе своей религиозной науке (знании), то можно выделить целый ряд прагматических мотиваций, послуживших основой для развития жизнеописательной литературы: в первую голову, это верификация иснадов и демонстрация добродетельных примеров, служащих для «подготовки человека к загробной жизни» и для его преуспевания в жизни земной¹⁸⁹.

Наконец, третий вариант рассмотрения *сиры* представлен у А. Шеддади, скрупулезно выделяющего черты сходства между «Жизнеописанием Пророка» Ибн Исхака/Ибн Хишама и позднеантичными биографическими сочинениями (*bioi*), прежде всего, Евангелиями¹⁹⁰. Вместе с тем, на биографическую литературу, очевидно, оказала влияние и персидская традиция, начиная с переводных «Царских житий» Ибн ал-Мукаффа¹⁹¹.

¹⁸⁷ ас-Сахави. Указ. соч. С. 84 -100. См. подробнее гл. 3.

¹⁸⁸ Характерно то, что творчество ал-Балазури, считавшегося, пожалуй, самым крупным историком IX в., объединяет в себе именно эти две линии: «Футух ал-булдан» - событийную, а «Ансаб ал-ашраф» - биографическую.

¹⁸⁹ Такого рода причины занятий историей называет большинство авторов. См. ас-Сахави. Указ. соч. С. 7-41 (здесь же приводятся мнения разных интеллектуалов (историков, факихов, мухаддисов и т.д.)); al-Ijī. Op. Cit. P. 208-212. См. подробнее гл. 4.

¹⁹⁰ Cheddadi A. Op. Cit. P. 187-227.

¹⁹¹ О персидском влиянии см. напр. Arkoun M. *Ethique et histoire...* P. 90-91.

Однако необходимо обратить внимание на то, какую роль играли разнообразные сирь в формировании исторических и социальных идентичностей.

По мусульманской традиции основоположником жанра магази-сира считается Абан ибн Усман ибн 'Аффан – собиратель хадисов, но вел ли он сам записи неизвестно. Термин же «сира» был введен Мухаммадом ибн Шихабом аз-Зухри, который четко структурировал свод сведений о жизни и деяниях Пророка¹⁹². В течение последующего столетия круг лиц, чьи биографии оказываются достойными того, чтобы их написать, значительно расширяется: сначала появляются сирь сподвижников Мухаммада и первых поколений мусульман, а уже в IX в. ал-Джахиз (ум. 869), которого, кстати, потомки будут называть историком, поставит себе задачей описать все социальные группы. В целом сами способы средневековой классификации биографической литературы и характер приводимых в ней сведений говорят о том, что главной задачей авторов было не целостное описание исторических личностей, а выделение и описание некоторых их социально значимых свойств. Исторические сочинения о людях того или иного типа относились, прежде всего, к адабной литературе и были призваны развлекать и поучать читателя, предоставляя ему модели социального поведения, то есть, в конечном счете, формировать его социальную идентичность.

В то же время, как уже было сказано, с помощью сирь создается основа – своеобразные «канонические» тексты – для формирования идентичности общемусульманской, более того – для превращения ранних времен ислама в осевой исторический миф.

Важнейшим таким текстом, хотя и вобравшим в себя не всю информацию касательно деятельности Мухаммада (ее сбор и систематизация заканчиваются, в основном, только к середине IX в.¹⁹³),

¹⁹² Al-Duri A.A. Op. Cit. 27, 110; Микульский Д.В. «Золотые копи...» ал-Масуди... Сс. 24-25.

¹⁹³ Большаков О.Г. История Халифата... Т. 1. С. 62.

однако составившем основу для всех будущих авторов, касавшихся этой темы, становится «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака (ум.767) и Ибн Хишама (ум. 828 или 833). К моменту написания уже первой версии этого труда в живых не осталось ни одного человека, непосредственно знавшего Посланника, вся его жизнь (в особенности ее первый – мекканский – этап) успела обрасти легендами, но если в работе Ибн Исхака еще, судя по всему, оставались некоторые сообщения, которые могли бы быть восприняты читателем неоднозначно, то сочинение Ибн Хишама от таких элементов уже полностью избавлено, правда они сохранены у ат-Табари, ссылающегося непосредственно на Ибн Исхака¹⁹⁴. В Сире отчетливо видно, как фигура Мухаммада становится центром притяжения, основным мерилom всей истории общины – она приобретает черты святости, божественности и озаряет своим божественным свечением окружающую действительность – людей, общество, государство.

На первый взгляд кажется странным, что главным источником по жизни Мухаммада становится именно работа Ибн Исхака – по мнению многих, «слабого» передатчика хадисов и даже «лжеца». Вполне возможно, что причиной этому послужил выделяемый А.Б. Куделиным беллетристический элемент сочинения¹⁹⁵. Сира была занимательна для чтения, что, разумеется, способствовало ее популярности.

Не только посредством Сиры, но и благодаря хадисам, вся эпоха жизни Посланника и время правления праведных халифов, превращается в эпоху идеальных моделей. Идеальное общественное устройство, идеальные правители, идеальные личности... Эта идеализация отчетливо видна в арабо-мусульманской культуре вплоть до сегодняшнего дня¹⁹⁶ (салафизм как возвращение к «истинному» исламу). В средние века она наглядно проявлялась в аббасидских образах власти: начиная с самого

¹⁹⁴ Крымский А.Е. История мусульманства. М.-Жуковский, 2003. С. 146.

¹⁹⁵ Куделин А.Б. «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака - Ибн Хишама... С. 226.

¹⁹⁶ О современных арабо-мусульманских политических мифах см.: Sivan E. *Mithes politiques arabes*, tr. de l'hébreu. P., 1995.

титула «*халифат расул Аллах*» («заместитель Посланника Аллаха»), и заканчивая способами легитимизации власти (аббасидская легенда о завещании Абу Хашима), и самой ее символикой: плащ Пророка, меч Пророка, цветовая символика.

Все это способствовало формированию общемусульманской идентичности, которая, однако, была идентичностью не только религиозной в обычном понимании этого слова, но религиозно-государственной, ведь ислам с самого начала представлял собой не только религию, но и систему общественного устройства, систему власти¹⁹⁷. Сама заявленная в Коране идея разделения человечества на *уммы* – религиозные общности¹⁹⁸ – и реальное широкое самоуправление иноверцев, сохранявшееся и в средневековых халифатах, и в Османской империи, служили предпосылкой для формирования такой специфической «религиозно-национальной» идентичности, вовсю проявлявшейся не только в средние века, но и в XX в., в частности, при образовании ряда государств на конфессиональной основе.

Становление этой религиозно-цивилизационной идентичности отражено и в *магази*, наиболее известными из которых являются «Завоевание Египта...» Ибн ‘Абд ал-Хакама, «Завоевание стран» ал-Балазури и «Завоевание Сирии» ал-Вакиди. Во всех трех работах описываются не только сами завоевания, но и установление на завоеванных территориях арабо-мусульманского управления. Фактически, литература *магази* (*футух* или – в позднейших источниках – *малахим*) – единственная историческая литература, специально посвященная внешней политике мусульманской империи.

¹⁹⁷ Triki, F. Op. Cit. P. 89-131.

¹⁹⁸ В Коране слово «умма» упоминается в различных значениях более 50 раз. И все же, по ат-Табари, «умма изначально обозначает сообщество, объединенное одной религией. В дальнейшем же это понятие указывает только на сообщество людей без указания на религию, поскольку это значение уже содержится в слове»: ат-Табари, Джамии‘ ал-байан, комм. к: Коран, 2:213. Об эволюции понятия «умма» см. Нассар Н. Мафхум ал-умма...

Перейдем теперь к последнему из жанров, которые необходимо, говоря об историографии середины VIII-середины IX вв. Речь идет о *кисас ал-анбийа*.

Собственно говоря, начало этому жанру, в каком-то смысле, было положено еще Мухаммадом в, так называемых, «пророческих айатах» Корана. Эти стихи Писания, призванные легитимизировать миссию Пророка, оказались одним из тех столпов, которые заложили основу (или позволили сохранить?) общую ближневосточную идентичность¹⁹⁹.

Однако в Коране доисламская история нигде не излагается связно – Мухаммад обращается к ней, что называется, «по поводу», когда ему надо аргументировать ту или иную мысль. В описываемый период происходит определенная ее структуризация – образованные авторы, обращаясь не только к кораническому тексту, но также и к иудейским и христианским Писаниям, выделяют и систематизируют интересные, на их взгляд, эпизоды.

Основоположником *кисас ал-анбийа* считается не раз уже упомянутый Вахб ибн Мунаббих – автор «ал-Мубтада» («Начала»), утверждавший, что при работе над сочинением прочитал тридцать книг, открытых тридцати пророкам. Хотя работа до наших дней не дошла, судя по тем цитатам из нее, которые встречаются в трудах позднейших авторов, можно предположить, что автор начал свое повествование с ветхозаветной истории, затем перешел к пророкам, упоминаемым в Коране, а после – к таким праведникам как Лукман и семеро спящих отроков.

Существует мнение, что для мусульманских историографов весь доисламский этап мировой истории представлял собой некое единое, по большому счету, ничего не значащее пространство, которое им как-то

¹⁹⁹ Другими основами были монотеизм, космология и эсхатология. В самом деле, для простых жителей, например, Сирии в момент ее завоевания, ислам нес в нее мало нового: крайнее единобожие, какой-то проповедник из пустыни, называющий себя новым пророком, новые святыни, примитивный ритуал... А в остальном – все то же самое: Бог, Сотворение, Страшный суд, ангелы, авраамистическая картина прошлого... Не более, чем очередная секта.

приходилось заполнять. С одной стороны, это действительно так: поздние авторы считали обращение к этому периоду делом более или менее бесполезным²⁰⁰. С другой же стороны, доисламская эпоха имела огромное значение: лишенная четкой хронологии, жестких методов верификации сообщений, самого календаря, она не только предоставляла возможность для межкультурного взаимодействия, но также она оставляла достаточно места для сферы чудесного и для включения в ореол истории прошлого немусульманских народов, что станет особенно актуальным с развитием географической литературы.

Итак, подводя итоги второму этапу развития арабо-мусульманской историографии, отметим наиболее важные его черты.

1. Кристаллизация основных способов меморизации прошлого – краткие сообщения о событиях, связанные неким смысловым единством, и биографии.
2. Выделение значимых исторических сюжетов: истории пророков, история Мухаммада и его сподвижников, арабские генеалогии, прошлое отдельных регионов и биографии их жителей.
3. Формирование способов определения социальной идентичности через рассказы об отдельных общественных группах.
4. Структуризация представлений об эпохе Призыва и праведных халифов как об осевом времени, выделение идеальных типов общественного устройства, религиозных и государственных лидеров, личного поведения.
5. Формирование трех уровней исторической самоидентификации через отдельные жанры историописания: а) региональная – *фада'ил* – и трайбалистская – *ансаб*²⁰¹; б) религиозно-государственная – *сира*, *хадисы*, *усул*; в) ближневосточная – *кисас ал-анбийя*.

²⁰⁰ ас-Сахави. Указ. соч. С.48.

²⁰¹ И та, и другая существовали, в основном, и ранее – на Полуострове – трайбалистская, на захваченных территориях – региональная, зачастую связанная с древней традицией локальной (или городской) истории. Речь может идти о реинтерпретации этих идентичностей в арабо-мусульманской парадигме, и о формировании некоего их синтеза в новых городских центрах (Куфа, Басра и т.п.).

§ 3. Третий этап развития исторической мысли (~850~950 гг.).

Обычно, исследователи начинают серьезно говорить об арабомусульманской историографии, начиная именно с конца IX – X вв., рассматривая всю предыдущую эпоху как некий предварительный этап. Ф. Розенталь, расширяя этот период чуть ли не до середины XI в., утверждает, что впервые со времен Мухаммада историографы стали разбираться в тех исторических процессах, о которых писали, что стало предпосылкой для появления на краткий миг в исламе настоящего историописания²⁰². Конечно, как само исключение трудов, написанных ранее, из разряда «настоящей» историографии, так и предлагаемое объяснение необыкновенного уровня историописания, достигнутого в конце X в., - вещи очень спорные. В конце концов, не существует ровно никаких оснований не считать историей то, что историей считали и авторы работ, и их читатели²⁰³. А что касается знания исторических процессов, то, как это видно уже сейчас, понимание сущности истории, а значит, и критерии отделения важного от незначительного и способы объяснения событий, даже в рамках рассматриваемого в работе периода существенно менялись.

Впрочем, правда, что полтора-два столетия «мусульманского ренессанса» были и золотым веком историографов в том смысле, что именно тогда были созданы фундаментальные и наиболее авторитетные исторические хроники, начала активно развиваться локальная историография, и появились историко-географические труды.

Самым важным для нас аспектом культуры этого периода следует считать оформление общей схемы развития человечества, которая нашла выражение в хрониках всемирной истории. Отдельно разрабатывавшиеся темы, сюжеты прошлого вдруг складываются в единую картину мировой истории, причем картину настолько хорошо прорисованную, настолько логичную и полную, что потомки, в большинстве своем, будут ее

²⁰² Rosenthal F. Op. Cit. P.143.

²⁰³ Верно и обратное. См. гл. 3.

воспроизводить почти полностью, критикуя лишь отдельные – довольно редкие – элементы.

Конечно, хроники всемирной истории писались не только в X веке, но и гораздо позже, причем некоторые из них – написанных позже – по своему уровню ничем не уступают работам ат-Табари или ал-Мас'уди – например, «ал-Камил фи-т-та'рих» Ибн ал-Асира. Однако именно в трудах X века мы находим все те основные варианты схемы исторического развития, которым будут следовать последующие авторы.

Если до этого момента каждый из этапов развития исторического сознания описывался обзорно, то теперь необходимо будет останавливаться на отдельных сочинениях и биографиях их авторов, в которых, на наш взгляд, черты эпохи выразились в наиболее полной форме. Среди всего многообразия работ, написанных в это время, особо выделяются пять. «Китаб ал-ма'ариф» Ибн Кутайбы и «Китаб ахбар ат-тивал» ад-Динавари – первые трактаты такого рода; «Та'рих» ал-Йа'куби – один из самых ранних примеров истории, написанной катибом, да к тому же шиитом; «История пророков и царей» ат-Табари и «Золотые копи и россыпи самоцветов» ал-Мас'уди – принятые потомками за образцы хронистики, и наконец несправедливо забытая, но во многих отношениях эталонная «Книга начала и истории» ал-Макдиси.

Названные сочинения стоит рассмотреть не только потому, что в них выражены основные черты исторической литературы этого периода, но и потому, что они служат хорошими источниками для анализа специфических средневековых представлений об историописании вообще – в последующих главах мы на них будем ссылаться довольно часто.

Ибн Кутайба, «Китаб ал-ма'ариф».

Предки Ибн Кутайбы²⁰⁴, по всей видимости, были выходцами из Хорасана и переселились в Ирак во времена свержения Омейядов. Таким образом, к моменту рождения ‘Абдаллаха в 828 г. семья уже вполне освоилась в Куфе и арабизировалась, по крайней мере, в языковом отношении²⁰⁵. Среди немногих дошедших до нас сведений о юности автора, внимание привлекает, перечень его учителей. В их числе были такие интеллектуалы как суннитский богослов, последователь Ибн Ханбалы и протеже Тахиридов Исхак ибн Ибрахим ибн Рихавайх ал-Ханзали (ум. ок. 851); суннитский филолог и традиционалист Абу Хатим Сахл ибн Мухаммад ас-Сиджистани (ум. 864); иракский филолог и передатчик ал-Асма‘и и Абу ‘Убайды ал-‘Аббас ибн ал-Фарадж ар-Рийаши (ум. 871)²⁰⁶. Таким образом, хотя взросление Ибн Кутайбы проходило в то время, когда государственной идеологией был выбран му‘тазилитский калам (827 г.), традиционалисты подвергались преследованиям (особенно во время правления ал-Васика 842-847 гг.), а в интеллектуальной сфере господствовал своеобразный рационализм, он получил суннитское образование, что, конечно, не могло не сказаться в дальнейшем на его религиозно-философских взглядах.

Выйдя из лоны ханбалитского мазхаба, Ибн Кутайба посвятил себя утверждению догматического суннизма, хотя и никакой радикальной борьбы с рационализмом за ним тоже не числилось. Более того, его мягкое отношение к некоторым аспектам спора об атрибутах Аллаха (он считает, что те, кто признает сотворенность «лафз» (звуковое выражение коранического текста) не перестает быть суннитом²⁰⁷), необыкновенный пиетет, с которым он относится к потомкам Пророка, по крайней мере, до той поры, пока они сохраняют политический нейтралитет²⁰⁸, показывают,

²⁰⁴ Полное имя - Абу Мухаммад ‘Абдаллах ибн Муслим ад-Динавари (некоторые авторы добавляют еще ал-Куфи по месту рождения и ал-Марвази – вероятно, этноним отца) – Ибн ан-Надим, указ. соч. С. 85.

²⁰⁵ Lecomte G. Ibn Kutayba // EI.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ С точки зрения Ибн Ханбалы этот догмат – недопустимое новшество (бид‘а), см. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., «Восточная литература» РАН., 2004. СС. 102-109.

²⁰⁸ См.: Ибн Кутайба, ал-Ма‘ариф... Сс. 395-420.

что и та форма ислама, что господствовала в дни его молодости не вызывала у него отвращения.

О взрослой жизни Ибн Кутайбы известно немногим более, чем о его юности. По всей видимости, он начал делать карьеру в конце 40-х годов, после изменения официальной идеологии, предпринятого халифом Мутаваккилем в 846 г.. Новому курсу нужны были квалифицированные, «идейно стойкие» специалисты, и Ибн Кутайба тут оказался как нельзя кстати. При помощи своего покровителя визира Ибн Йахьи ибн Хакана в 851 г. (или около того) он получил должность кади Динавара и занимал ее девятнадцать лет, пока в 870 г. не был переведен в Басру, где должен был разбирать жалобы населения (иногда этот пост в называли «назир ал-мазалим»). Однако тут он надолго не задержался и уже через год перебрался в Багдад и преподавал тут до конца жизни в 889 г.²⁰⁹

Наследие Ибн Кутайбы составляет 16 сочинений²¹⁰, из которых 14 опубликованы. Принадлежность его перу еще нескольких трактатов остается под вопросом²¹¹. Интересы автора лежали в сфере богословия, филологии, адаба, астрономии и метеорологии, и только одну работу можно считать чисто исторической – «Китаб ал-ма'ариф».

Философская и историческая мысль Ибн Кутайбы, как и вообще культура халифата IX в., синтезировала в себе наследие джахилийи (филология, история), раннего ислама (комплекс «арабских» наук), персидские традиции общественных отношений и административного

²⁰⁹ Подробнее биографию Ибн Кутайбы см.: Ishaq Musa Huseyni . The life and works of Ibn Qutayba...

²¹⁰ Китаб ал-ма'ариф, Китаб адаб ал-катиб, Китаб ал-анва' (астрономия и метеорология), Китаб ал-'араб (сравнительное описание нравов персов, арабов и хорасанцев, анти-шу'убийский трактат), Китаб ал-ашриба (фетва), Китаб ал-ихтилаф фи-л-лафз ва-л-радд 'ала-л-Джахмийа ва-л-Мушаббиха (теологическое сочинение, оспаривающее взгляды му'тазилитов и близких к ним групп на атрибуты Аллаха и произнесение Корана), Китаб ал-ма'ани (книга о поэтических терминах), Китаб ал-маса'ил ва-л-аджвиба (теология), Китаб ал-майсир ва-л-кидах (юридическо-филологический трактат), Китаб аш-ши'r ва-ш-шу'ара' (антология поэзии), Китаб тафсир гариб ал-кур'ан (филологический комментарий к сложным местам в Коране), Китаб та'вил мухталиф ал-хадис (наиболее важная теологическая работа Ибн Кутайбы, где яснее всего выражены его религиозно-политические взгляды), Китаб та'вил мушкил ал-кур'ан (о риторике Корана), Китаб 'уйун ал-ахбар (адабный компедиум), Китаб гариб ал-хадис (филологический комментарий к хадисам, сохранилась лишь часть), Китаб ислах ал-галат фи гариб ал-хадис ли Абу 'Убайд ал-Касим бен Салах (замечания по ошибкам Абу 'Убайды в интерпретации). Две последних работы не издано. См.: Lecomte G. Ibn Kutayba. In: Enc. of Islam. Список, сочинений Ибн Кутайбы, согласно Фихристу Ибн ан-Надима, несколько отличается.

²¹¹ См.: Lecomte G. Op. Cit.

знания, иудео-христианскую религиозную философию и эллинистический рационализм. Это видно по источникам, на которые опирался Ибн Кутайба. В их числе книги Ибн ал-Мукаффа' («Калила и Димна», «Китаб ал-адаб ал-кабир», «Сийар ал-мулук»), Аристотеля и псевдо-Аристотеля, чьи сочинения были переведены на арабский в начале IX в. под названиями «Китаб ал-хайаван» (возможно, тут были и заимствования из ал-Джахиза) и «Китаб ал-филаха», в основе которой лежала Геопоника Кассиана Басса (ум. ок. 550), и ал-Джахиза (Книга о скупых). Помимо этого Ибн Кутайба интенсивно пользовался Торой и Евангелиями²¹².

Что касается «Китаб ал-ма'ариф», то она представляет собой относительно небольшое произведение – по изданию Вюштенфельда 1850 г. всего 327 страниц²¹³. В предисловии, как это было принято, рассказывается о содержании работы: «Эта моя книга содержит в себе множество видов (*фунун*) знаний (*ал-ма'ариф*). Первое из них [включает в себя] начало Творения (*мубтада' ал-халк*) и рассказы о пророках (*кисас ал-анбийа*), и их временах, и их жизнях (=возрастах), и их потомках, о расселении их потомства и поселении его на востоке земли и на западе, и на морских побережьях (*асйаф ал-бухар*), и в пустынях, и в песках (*фалават ва римал*), пока я не дошел до времени Христа и эпохи (*фитра*) после него. Я связал это упоминанием генеалогий арабов, сократив их и сократив [перечень] племен и известных родов. За этим последовали сообщения (*ахбар*) о Посланнике Аллаха (Да благословит его Аллах и приветствует), о его родословной, и упоминание братьев и сестер его отца, его дедов, его отца и матери, его кормилиц, его жен и детей, его вольноотпущенников (*мавали*), обстоятельств его рождения, его миссии (*маб'ас*), его завоеваний до того [момента, когда] он скончался (Да

²¹² Начало Творения описывается следующим образом: «Сказал Абу Мухаммад: я прочитал в первой из книг (асфар) Торы, что первым, что сотворил Всевышний Аллах было небо и Земля. Была Земля безвидна и пуста, и была тьма над пучиной, и дух Аллаха носился над водой...» (Ибн Кутайба, ал-Ма'ариф... С.9). Ср. с Быт. 1:1-2.

²¹³ Ибн Кутайба. Китаб ал-ма'ариф...

снизойдут на Него благословение и благодать Аллаха), и сообщения (*ахбар*) мухаджиров (Да смилуется над ними Аллах), затем известных сподвижников (*ас-сахаба ал-маишхурин*), затем халифов от Му'авии ибн Аби Суфйана до Ахмада бен Мухаммада бен Му'тасима ал-Муста'ина би-ллах...»²¹⁴.

Перечисление интересующих автора предметов повествования растягивается еще на пару страниц. В основном тексте хроники о событиях современной истории Ибн Кутайба не говорит почти ничего, ограничиваясь списком халифов и длительностью каждого правления. Описание периода между халифатом Му'тасима (833-842) и халифатом Му'тамида (870-892) занимает всего полторы страницы, причем такие важные, казалось бы, явления как *михна*, взлет и падение идеологии му'тазиллизма, появление на политической арене турецких гулямов не упоминаются вообще²¹⁵.

Ливанский исследователь Исхак Муса Хусейни в своей монографии, посвященной жизни и творчеству Ибн Кутайбы, выделил основные источники, на которые опирался историограф.

Письменные: сочинения ал-Вакиди (747/748-822), Ибн ал-Калби (737-819/821)²¹⁶, Абу-л-Йакзана, Ибн Исхака (704-767) и ал-Мада'ини (752-830/839/840/843). На них он опирается, пока не доходит до истории халифов, где ограничивается, как правило, расплывчатым указанием: «А другой сказал» (*ва кала гайраху*). Возможно, он также пользовался сочинением Ибн Хабиба (ум. 860) «ал-Мухаббар»²¹⁷.

Устные: ас-Сиджистани, ар-Рийаши, аз-Зийади, Ибн Ахи ал-Асма'и, иногда Абу Суфйан ал-Ганафи, Ибн аш-Шахида, Мухаммад ибн 'Убайд, Ибн Ахзам ибн Хани. Большинство этих преданий через первых четырех

²¹⁴ Ибн Кутайба. ал-Ма'ариф... Сс. 3-4.

²¹⁵ О каждом из этих последних хаифов сообщается лишь его имя, имя некоторых домочадцев (матери, иногда сыновей), время восшествия на престол, время и место смерти. Ибн Кутайба. ал-Ма'ариф... Сс. 393-394.

²¹⁶ Считается, что перу Ибн ал-Калби принадлежало около пятидесяти работ. До нас дошли три: «Джамхарат ан-насаб», «Ал-Аснам», «Ансаб ал-хайл». См. Atallah W. al-Kalbi // EI.

²¹⁷ В этой работе прославленного знатока древностей, ученика Ибн ал-Калби Мухаммада ибн Хабиба воссоздаются женские линии генеалогий известных людей. См. Lichtenstädter I. Muhammad b. Habib // EI.

передатчиков восходит к школе ал-Асма'и, которая, кстати говоря, благодаря Ибн Кутайбе, приобрела значительный вес²¹⁸.

Тенденция Ибн Кутайбы, заметная еще по его грамматическим работам, собирать разные сообщения о том или ином событии, в «Китаб ал-ма'ариф» проявилась во всю мощь. Он был первым мусульманским историком, сопоставившим то, что написал Ибн Мунаббих с Библией. При этом он не делал никакого различия между надежными источниками и ненадежным, и одинаково ссылается, как на Библию, так и на Ибн Мунаббиха²¹⁹.

Надо сказать, что примерно в то же время, когда Ибн Кутайба писал свою «Китаб ал-ма'ариф» другой историк также попытался написать хронику всемирной истории. Речь идет об ад-Динавари (ум. 894/895)²²⁰. О его жизни почти ничего не известно, кроме того, что семья его происходила из Ирана, сам он жил в Динаваре, где еще в середине X в. гостям показывали его дом с обсерваторией, а образование получал в Куфе и Басре. Его перу принадлежали следующие работы: по математике «Китаб ал-бахс фи-л-хисаб ал-хинд» (Книга изучения индийского счета) и «Китаб ал-джабр ва-л-мукабала» («Книга об алгебре»); по астрономии «Китаб ал-кибла ва-л-завал» («Книга о кибле и полудне»), которую широко использовал Ибн Кутайба в «Китаб ал-анва'»; а также ставший классическим для будущих лексикографов трактат о названиях растений «Китаб ал-набат» («Книга растений»). Однако единственной полностью до нас дошедшей его работой стала «Китаб ал-ахбар ат-тивал», или «Книга долгих известий», изданная в Лейдене в 1888 г.

ад-Динавари включил в это сочинение синхронизированное изложение библейской, персидской и йеменской истории, затем, практически обойдя стороной Мухаммада, перешел к истории раннего ислама, в которой основное внимание уделял событиям, происходившим на персидской

²¹⁸ Ishaq Musa Huseyni . The life and works of Ibn Qutayba. Beirut, American university of Beirut, 1950. PP: 64-67.

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Полное имя - Абу Мухаммад 'Абдаллах ибн Муслим ад-Динавари (некоторые авторы добавляют еще ал-Куфи по месту рождения и ал-Марвази – вероятно, этноним отца).

территории, а в конце кратко излагает правления халифов, располагая информацию по принципу династийной хроники²²¹.

Несмотря на то, что сочинение было известно потомкам, его автора никогда не называли историком, может быть, потому, что, как считает Ф. Розенталь, желая написать литературное произведение, он опускал иснады и вольно обращался с выбором источников²²². А может, дело в том, что он больше прославился другими трудами, по крайней мере, почти столь же вольное отношение к традиционным методам объективизации исследования не помешало считаться историком ал-Йа'куби.

ал-Йа'куби: «История».

В отличие от Ибн Кутайбы или ат-Табари (см. далее) маула Аббасидов ал-Йа'куби²²³ принадлежал к сословию катибов. Его предок Вадих – маула ал-Мансура – был когда-то правителем Армении и Египта, но поплатился жизнью за свои шиитские симпатии. Дед и отец ал-Йа'куби занимали крупные должности в «диван ал-барид»²²⁴²²⁵, да и сам он, родившись в Багдаде в такой семье, быстро сумел сделать карьеру. Он много путешествовал, живя то в Армении, то в Хорасане при дворе Тахиридов, а когда те пали в 873 г., перебрался в Египет, где пользовался покровительством Тулунидов, и откуда совершил путешествие в Магриб. Умер ал-Йа'куби в Египте в самом конце IX века или начале X²²⁶.

До нас дошло всего три его работы: «Та'рих» («История»), «Китаб ал-булдан» («Книга стран») и короткий трактат «Мушакалат ан-нас ли-заманихим» («Соответствия людей своим временам»), в котором

²²¹ Rosenthal F. Op. Cit. P. 133.

²²² Ibidem.

²²³ Полное имя: Абу ал-'Аббас ибн Аби Йа'куб ибн Джа'фар ибн Вахб ибн Вадих.

²²⁴ Обычно название этого ведомства переводят как «почта», однако это не отражает всей полноты полномочий дивана, служившего чем-то вроде тайной полиции в Халифате.

²²⁵ Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература... С.151.

²²⁶ Считается, что он умер в 897 г. – эту дату приводит большинство современных авторов, в том числе Розенталь и Дури, однако, например, Мухаммад Касим Заман, – автор статьи в Enc. of Islam – считает, что это произошло в начале X. Для нашей работы это расхождение несущественно.

описывается, как меняются нравы и вкусы людей в зависимости от того, кто ими правит.

«Книга стран» представляет собой сочинение по административной географии, написанное катибом для катибов. Будучи первой такого рода книгой на арабском, она отражает, как большой опыт ал-Йа'куби в административных делах, так и его великолепную эрудицию. Работа основывается, в первую очередь, на личных впечатлениях автора от его путешествий на Кавказ, Среднюю Азию и Северную Африку. Разделы книги, посвященные Византии, Индии и Китаю, - не сохранились²²⁷.

Для нас наибольший интерес представляет, конечно, «История». Это двухтомное сочинение начинается с рассказа о первородном грехе²²⁸, который приводится в соответствии с христианской традицией. После этого автор говорит о пророках – Нухе, Ибрахиме, Мусе, Да'уде, Сулаймане, о семитских посланниках Аллаха, чьи имена, по мнению Д. Сурделя были заимствованы из сирийского апокрифа «Пещера сокровищ», переведенного на арабский язык в VIII в.²²⁹, и, наконец, об 'Исе, жизнь и деяния которого (разумеется, за исключением распятия) описываются с опорой на текст Евангелий.

Следующая часть работы посвящена истории разных народов: сирийцев, вавилонян и индийцев, греков, римлян и византийцев, персов, китайцев и египтян, берберов, йеменцев, арабов в доисламскую пору и народов, живших на территориях Сирии и Асуана. Любопытно, что, в отличие, например, от ат-Табари или ал-Мас'уди, автор здесь следует довольно строгой схеме: для каждого народа он приводит список правителей, рассказывает о его религии и технических достижениях. Автор пытается связать историю отдельных народов с историей пророков. Показательны, как параллелизм изложения, так и стремление

²²⁷ Крачковский И.Ю., Арабская географическая литература... Сс. 151-154.

²²⁸ Ал-Йа'куби. Та'рих. Т. I-II. Бейрут, [б.г.]. Вероятно, в работе было еще и предисловие, однако оно не сохранилось.

²²⁹ Sourdel D., Les civilisations passées vues par deux historiens musulmans // Revue des études islamiques. P., 1987-1989. Vol. LV-LVII. P.312.

осветить наиболее значимые достижения каждого из описываемых народов – в конечном счете, создается впечатление, что согласно авторской концепции, доисламская история представляла собой совокупность историй развития разных народов, каждому из которых суждено внести свою лепту в цивилизацию ислама. В изложении историй разных народов автор демонстрирует, что самый интересный аспект общественного развития для него – культура. Так, например, говоря о календарях римлян и персов, он обращается к астрономии, а при рассказе об арабах отдельные разделы посвящает хакимам и поэтам²³⁰, также он прилагает списки ученых (в первую очередь, факихов) к правлениям различных халифов, в особенности до ал-Ма'муна.

От доисламской истории ал-Йа'куби переходит к жизни Мухаммада, которую описывает по принципу *ахбар*, стараясь располагать их в хронологическом порядке. Правления трех первых праведных халифов, в отличие от следующих за ними халифатов 'Али и Хасана, называются «аййам» - «дни»²³¹. Далее – кажется, впервые в арабской историографии, – ал-Йа'куби выстраивает материал по династийному принципу, слово «хилафа» больше не использует. При этом, в «Истории» большое внимание уделяется имамату и деятельности имамов: отдельные разделы посвящены смерти каждого имама²³², что дало повод исследователям затронуть вопрос, был ли автор шиитом и, если да, то какого толка.

Интересно обратить внимание на объем отдельных разделов сочинения.

Доисламская история – 33,75 %, в том числе:

Пророки, не считая рассказа о рождении Исма'ила, которую автор поместил в контекст истории арабов джахилийи, – 5,5 %,

Рождение Исма'ила - 4,5 %,

Северные и южные арабы джахилийи – 10, 75 %,

²³⁰ ал-Йа'куби. Указ. соч. Т. 1. Сс.: 299-300, 304-313.

²³¹ Там же. Т. 1. Сс.: 141, 157, 186 и 206, 254.

²³² Там же. Т. 1. Сс.: 266, 288, 363, 384, 458, 499, 550.

Другие народы – 13 %.

Жизнь Мухаммада – 14, 7 %

Правления Абу Бакра, ‘Умара и Усмана -7 %,

Правление ‘Али – 5 %,

Имамы – 12,25 %

Омейяды и Аббасиды – 26,88 %, в том числе:

Омейяды – 11,72 %,

Аббасиды – 15,05 %²³³.

Исходя из приведенных данных, можно сделать, по крайней мере, два предварительных замечания. Во-первых, сюжеты, связанные с историей шиизма (имамы и ‘Али) занимают 17% всего текста – больше, чем жизнь Мухаммада, и больше половины объема описания правления Омейядов и Аббасидов, а рассказ о коротком правлении одного ‘Али немногим меньше, чем повествование об остальных праведных халифах вместе взятых, что наглядно свидетельствует о религиозных симпатиях автора. Во-вторых, первая часть «Истории» (треть общего объема) достаточно равномерно делится на три части – пророки, джахилийя, неарабские народы; а во второй части никакого деления – ни по народам, ни по конфессиям, разумеется, уже нет.

Обращает на себя внимание и отношение к источникам. В первой части ал-Йа‘куби всегда, как только может, старается пользоваться первоисточниками, причем относится к ним критически: так, он показывает, что большинство сведений об истории персов носят легендарный, неправдоподобный характер²³⁴. Говоря об исламской истории, он подчеркивает, что основывает работу на источниках, которые «уже передавались прошлыми авторитетами учеными, передатчиками преданий (*руват*), биографами, ахбарийун и хронологами», и что он

²³³ Расчеты мои. Поскольку проценты округлены общая сумма 99.98%.

²³⁴ «Персы приписывают своим царям многие деяния, подобные которым не совершались ранее...» - Йа‘куби. Указ. соч. Т. 1. С. 158.

обнаружил, что «они не сходятся в хадисах и ахбар и в датировках»²³⁵. В результате, историк пытается найти компромиссы между разнящимися данными²³⁶.

Будучи катибом, ал-Йа'куби не испытывал священного трепета перед иснадами и считал их более или менее бесполезными. Такое пренебрежительное отношение вносит определенные трудности в установление списка его источников по периоду после Мухаммада. Тем не менее А. ад-Дури удалось выделить несколько их разрядов: Алиды, Аббасиды (типа Сулаймана ибн 'Али ал-Хашими), мединцы (Вакиди и Ибн Исхак), а также ахбарийун типа Мада'ини, ал-Хайсман ибн 'Ади, Ибн ал-Калби (генеалогия), некоторые астрономы типа ах-Хаварезми, математик Ма Ша' Аллах²³⁷. При этом, несмотря на симпатии к Алидам, иногда он попадает под действие аббасидской пропаганды. Так, например, он говорит о халифе Махди, используя религиозный концепт махди, который пришел, чтобы установить справедливость в мире²³⁸.

ат-Табари: История пророков и царей.

Биография ат-Табари²³⁹ представляет для нас большой интерес не только потому, что хроника, им написанная была и остается едва ли не основным источником по раннесредневековой истории ислама и замечательным образцом арабо-мусульманского историописания вообще, но и потому еще, что жизненные вехи ее автора были во многих чертах типичны для интеллектуала эпохи Аббасидов. Стоит отметить, что, конечно, никаких доводов в пользу истинности или ложности большинства приведенных ниже фактов, в особенности тех из них, что относятся к молодости историка, найдено быть не может, и некоторые из них кажутся довольно сомнительными. Однако, даже если это все миф, то

²³⁵ Йа'куби. Указ. соч. Т. 2. С. 5.

²³⁶ Там же. См. также: ad-Duri. Op. Cit. P.:65.

²³⁷ Al-Duri. Op. Cit. P.:66.

²³⁸ Йа'куби. Указ. соч. Т. 2. С. 392.

²³⁹ Полное имя: Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ибн Йазид ат-Табари.

он все равно любопытен, не только потому, что в нем содержатся идеализированные представления о жизни авторитетного автора, но и потому еще, что он несет в себе возвышенную идею служения знанию, служения, близкого к подвижничеству – отсюда его эстетическая привлекательность²⁴⁰.

Родился Ибн Джарир в Табаристане (южное побережье Каспийского моря), в городе Амул в 839 г.²⁴¹ в семье землевладельца средней руки, совершенно неясно при этом, была ли это семья арабского происхождения – из колонистов – или же иранского. По утверждению самого ат-Табари, он еще в раннем детстве проявлял необыкновенные способности - выучил Коран в 7 лет, а в 8 уже получил квалификацию имама²⁴². В 12 лет отец отправил его с караваном паломников в Рей, где мальчик должен был получить хорошее образование. Надо сказать, что пока отец был жив, он очень помогал Ибн Джариру материально, а когда умер, тот получил неплохое наследство²⁴³. Финансовое благополучие позволяло ат-Табари всегда чувствовать себя более или менее независимым, и не искать поддержки властей предрержащих. Так везло, конечно, далеко не всем.

В Рее ат-Табари провел пять лет, и здесь были заложены основы всей его будущей деятельности. Самым известным из его учителей рейского периода, на которого он часто будет ссылаться в Истории, был ‘Абдаллах ибн Хумайд ар-Рази (ум. 862) – передатчик Ибн Исхака. Когда ат-Табари еще не было семнадцати, он отправился учиться дальше – в Багдад, где хотел послушать Ибн Ханбалы, но тот умер как раз в это время (855 г.), и потому, проведя год в столице, молодой человек перебрался в Южный

²⁴⁰ Тут напрашивается сравнение с биографией Ибн Халдуна – см. далее.

²⁴¹ Ибн Надим, Указ соч. С.291.

²⁴² Биография ат-Табари подробно излагается Ф.Розенталем во Введении к англ. переводу «Истории пророков и царей» (к сожалению, оно было нам недоступно) и сокращенно – С. Э. Босвортом в EI. Она восстанавливается по некоторым ремаркам автора, по списку источников, на которые он ссылается, но главным образом по Истории Багдада ал-Багдади, Истории Дамаска Ибн ‘Асакира и по компендиуму Йакута. Известно также, что существовало сочинение ал-Кифти (ум. 1248) *ат-Тахрир фи ахбар Мухаммад бен Джарир* (Высвобождение известий о Муаммаде б. Джарире), но оно не сохранилось.

²⁴³ Bosworth C.E. al-Tabari // EI.

Ирак²⁴⁴, где в Васите, Куфе и Басре преподавали знаменитые передатчики хадисов: Мухаммад ибн ‘Абдаллах ас-Сан‘ани (ум. 869), Мухаммад ибн Башшар по прозвищу Бундар (ум. 866) в Басре и Абу Курайб Мухаммад ибн ал-‘Ала’ (ум. 861/862) в Куфе. Все трое также часто упоминаются в «Истории»²⁴⁵. По неясным причинам в 858 г. то есть менее чем через два года, он вернулся в Багдад, где провел следующие 8 лет, часть из которых обучал одного из сыновей визиря халифа Мутаваккила ‘Убайдаллаха ибн Йахьи ибн Хакана (между 858 и 862)²⁴⁶.

Году в 866 г. ат-Табари вновь покинул Багдад, на этот раз, отправившись на запад – в Сирию и Египет. Как именно пролегал его маршрут неизвестно, но Ибн Асакир упоминает о посещении Бейрута²⁴⁷, а С.Э. Босворт называет также Рамлу, Химс и ‘Аскалан, куда приезжали многие ученые, чтобы пообщаться и обменяться знаниями²⁴⁸. В Египте ат-Табари оказался в 867 г. и прожил тут около трех лет, в течение которых, правда, еще раз успел съездить в Сирию²⁴⁹.

Здесь, на земле фараонов, он общался с авторитетнейшими маликитскими и шафиитскими ‘улама’, с семьей Ибн ‘Абд ал-Хакама, которая была близка к самому Мухаммаду аш-Шафи‘и, а также со знаменитым мухаддисом и чтецом Корана Йунусом ибн ‘Абдаллахом (ум. 877)²⁵⁰.

Около 870 года ат-Табари вернулся в Багдад, поселился в восточном районе города – аш-Шамасиййа, и с тех пор – на протяжении следующих пятидесяти лет жизни – столицу почти не покидал, если не считать пары поездок на родину, в Табаристан. Возможно еще, что в дальнейшем он совершил хадж, однако хиджазских передатчиков среди его источников не фигурирует, так что учиться он там, видимо, не оставался.

²⁴⁴ География перемещений ат-Табари приводится Ибн Надимом: Ибн Надим, Указ соч. С.291.

²⁴⁵ Ат-Табари, Та’рих... Т. 3, с. 279; Т. 5. Сс.: 484, 485, 491-493

²⁴⁶ Bosworth C. E. al-Tabari // EI

²⁴⁷ Ибн ‘Асакир, Та’рих мадина Димашк. [Б.м.], Дар ал-фикр, [б.г.]. Т.52. С.199.

²⁴⁸ Bosworth C.E. al-Tabari // EI

²⁴⁹ Bosworth C.E. al-Tabari // EI

²⁵⁰ В великолепной статье Клода Жиллио содержится полный перечень учителей ат-Табари: Gilliot Cl. La formation intellectuelle de Tabari // Journal Asiatique, cclxxvi. 1988. PP. 203-244.

Имея за плечами такое основательное образование, Ибн Джарир мог преподавать огромное количество дисциплин или сделать блестящую карьеру при дворе, однако от последнего он отказался, и посвятил себя всего «арабским» и «иностранным» наукам, среди которых больше всего интересовался медициной.

Религиозные убеждения ат-Табари базировались, видимо, на идеях Ибн Ханбалы, однако последователи основателя четвертого мазхаба заподозрили ученого в симпатиях к шиизму, поскольку он одинаково высоко ценил всех праведных халифов, в том числе и ‘Али²⁵¹, в результате произошел конфликт, далеко не академическая форма которого, может быть, и подкосила здоровье ат-Табари²⁵².

В вопросах фикха он поначалу был шафиитом²⁵³, но потом создал свой мазхаб, названный в честь его отца ал-Джаририйа. ал-Джаририйи не было суждено надолго пережить своего основателя, может быть, потому, что идеи, легшие в ее основу не слишком сильно отличались от основных принципов шафиизма.

О личной жизни ат-Табари практически ничего не известно, однако некоторые авторы сообщают, что он не был женат и не имел детей²⁵⁴.

С точки зрения «типичности» описанной биографии наибольшего внимания заслуживают, во-первых, сообщения о необыкновенных детских талантах историка (нечто похожее можно встретить, например, в биографиях Ибн Халдуна, Ибн Сины и др. авторов, впрочем, не только средневековых), которые, в общем, вполне естественны, а во-вторых, география его путешествий. Фактически, в молодости он посетил все основные восточные центры арабо-мусульманской учености, за исключением Священных городов.

²⁵¹ Негативное отношение к халифу ‘Али, в целом, для суннизма нехарактерное, было характерной чертой той формы официального ислама, что была установлена ал-Мутаваккилем.

²⁵² Не будучи шиитом, ат-Табари, тем не менее, состоял в дружеских отношениях с некоторыми видными их представителями. Так, его маджлис посещали члены семейства Бану Фурат - Ибн ‘Асакир, указ. соч. Т.52. С.201.

²⁵³ Ибн ‘Асакир, указ. соч. Т.52. С.200.

²⁵⁴ Bosworth C.E. al-Tabari // EI.

Наследие ат-Табари представлено огромным количеством работ²⁵⁵, мы перечислим только некоторые из них. Самым значительным трудом, с точки зрения современников, был «*Джами' ал-байан 'ан та'вил ал-кур'ан*», или просто «*Тафсир ал-кур'ан*» (Комментарии к Корану). Это многотомное сочинение, пользующееся авторитетом и поныне, составило славу автора и придало ему огромный авторитет. Еще пять работ посвящены различным аспектам богословия и юриспруденции: «*Ихтилаф ал-фукаха'*», где он рассматривает различия во взглядах великих юристов (Малик ибн Анас, Абу Ханифа, Мухаммад аш-Шайбани и др.), правда, не включая в их число ни одного му'тазилита; незавершенный труд «*Тахдиб ал-асар*», в котором должно было быть собрано и прокомментировано все, что передает каждая из школ традиционалистов; «*Табсир ли-н-нуха ва-л-ма'алим ал-худа*» – утверждение принципов веры; «Сарих ас-сунна» – совсем короткая работа о спорных вопросах исламского богословия²⁵⁶ и «*ал-Фасл байна ал-кира'а*» – трактат о различных чтениях Корана. Наконец, две исторические работы, представляющие для нас наибольший интерес – «*Та'рих ар-русул ва-л-мулук*» («История пророков и царей») и «*Зайл ал-музаййал*». Последняя, по сути дела, представляет собой приложение к «Истории», в котором приводится биографическая информация о различных богословах.

На самом деле, полное название «Истории», – «*Мухтасар та'рих ар-русул ва-л-мулук ва-л-хулафа'*», то есть «Сокращенная история пророков, царей и халифов», что, учитывая объем сочинения (в новом английском переводе – 36 томов), выглядит как шутка²⁵⁷. Огромный авторитет «Истории», по словам Ф. Розенталя, был вызван тем, что автор «привнес в исследование скрупулезность многоречивость теолога, аккуратность и

²⁵⁵ См. Ибн Надим, Указ. соч. Сс.291-292.

²⁵⁶ Публикация текста, перевода и описания была выполнена Д. Сурделем: Sourdell D. Une profession de foi de l'historien al-Tabari // Extrait de la Revue des études islamiques, 1968/2. Pp.:177-195.

²⁵⁷ Нет никаких доказательств того, что ат-Табари намеревался написать расширенный вариант Истории, хотя Ибн ан-Надим и упоминает некую более полную Историю, которую ат-Табари по непонятным причинам сократил – Ибн ан-Надим, Указ. соч. С. 291.

любовь к порядку правоведа, включенность в политические дела практикующего законника-политика»²⁵⁸.

Работа достаточно четко делится на две части – до хиджры и после.

В доисламский период ат-Табари, следуя за ад-Динавари, помещает синхронизированные библейскую, арабскую и персидскую истории. Жизнь Мухаммада описывает в традициях Сиры, особое внимание уделяя завоеваниям Мухаммада. Он опирается на сведения, передающиеся в «Сийар ал-мулук», а также различными ахбарийун (аз-Зухри. Абу Михнаф, ал-Мада'ини, Сайф ибн 'Умар, Наср ибн Музахим, 'Умар ибн Шабба, Ибн Исхак, Ибн Са'д, ал-Вакиди, Ибн Аби Тайфур и др.). Рассказывая о миссии Мухаммада, ссылается и на Ибн Исхака, и на Ибн Хишама, но с момента хиджры переходит к погодному принципу изложения информации и старается придерживаться его до самого конца. В тех случаях, когда автор знает несколько версий одного и того же события, он приводит их все. Перейдя к эпохе халифов, он продолжает следовать погодному принципу, отходя от него лишь, когда приводит биографии правителей в конце их царствования или списки чиновников, которые, впрочем, появляются нерегулярно, вероятно потому, что сам автор не принадлежал к их числу²⁵⁹.

ал-Мас'уди: «Золотые копи и россыпи самоцветов».

Третий из интересующих нас авторов этой эпохи – это Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хусайн ибн 'Али ал-Мас'уди, творчество которого на протяжении XIX-XX вв. привлекало внимание множества востоковедов²⁶⁰.

²⁵⁸ Rosenthal F. Op. Cit. P.134.

²⁵⁹ ат-Табари. Та'рих ат-Табари. Бейрут, 1995. Т. 1-5.

²⁶⁰ Назовем только несколько основных работ. Отечественные: Бейлис В.М. Сочинения ал-Мас'уди как источник по истории Восточной Европы X в. Дис. канд. ист. наук. 1963 г.; Микульский Д.В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов». М., «Восточная литература» РАН, 2006. Он же: Арабский Геродот. М., Алетея, 1998. ал-Мас'уди, Золотые копи и россыпи самоцветов, пер. с ар., вступ. статья и коммент. Д.В. Микульского. М., 2002 г. Зарубежные: Renan E. Les prairies d'or de Maçoudi // Renan E. Mélanges d'histoire et de voyages. P., 1890; Pellat Ch. Index // Mas'udi: Les prairies d'or. Ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille revue et corrigée par Charles Pellat. Index généraux. Beyrouth, 1979. Khalidi T. Islamic Historiography: The Histories of

Конкретного биографического материала об ал-Мас'уди до нас почти не дошло, и история его жизни может быть изложена всего в нескольких фразах. Родился между 893 г. и 896 г. в Багдаде в семье потомков сподвижника Пророка ал-Мас'уда. Около 915 г. начал путешествовать. Посетил Иран, Индию, Восточную Африку и Аравию, побережье Каспия, Сирию и Египет. На склоне лет обосновался в Египте, где и умер в 956 г. Вот и все.

По косвенным данным можно предположить, что семья историка была состоятельной, что сам он получил хорошее образование, что он не был ни богословом, ни чиновником – по меньшей мере, ни в той, ни в другой области он себя никак не зарекомендовал.

Даже из этой скудной информации можно сделать вывод, что перед нами тип историка, о который имеет мало общего с администраторами вроде Ибн Кутайбы или ал-Йа'куби или религиозными деятелями вроде ат-Табари. Как и они, он путешественник, но мотивы странствий у него, явно, другие – он ездит по миру не для того, чтобы набраться религиозных знаний, как ат-Табари, и не по долгу государственной службы, как ал-Йа'куби, а по каким-то другим причинам, впрочем, каким именно, совершенно неясно²⁶¹.

Точно также от работ рассмотренных выше авторов отличаются и его сочинения.

Сам ал-Мас'уди упоминал о 36 своих трактатах, из которых сохранилось только два – «Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джавахир» («Золотые копи и россыпи самоцветов»²⁶²) и «Китаб ат-танбих ва ал-ишраф» («Книга предупреждения и пересмотра»), остальные же, в том

Masudi. Albany, 1975. Shboul Ahmad M.H. Al-Mas'udi and his world: A Muslim humanist and his interest in non-Muslims. L., 1979.

²⁶¹ Д.В. Микульский полагает, что мотивы, побуждавшие «покидать насиженные места... носили благороднейший характер – Масуди стремился к познанию мира» (Микульский Д.В. Арабский Геродот... СС. 114-115). Впрочем, вариант совмещения познавательных поездок с какими-то коммерческими проектами также нельзя исключать: см.: Shboul Ahmad M.H. Op.Cit.

²⁶² Существует еще, как минимум, два варианта перевода этого названия: «Золотые луга», «Промывальни золота и рудники самоцветов», принятый И.Ю. Крачковским в «Арабской географической литературе». Мы придерживаемся варианта Д.В. Микульского.

числе и самые объемные «Китаб ахбар аз-заман» («Книга известий времени») в 30 томах и «ал-Китаб ал-авсат» («Средняя книга»), были утеряны.

В «Золотых копиях...» описывается история человечества до начала правления халифа ал-Мути' (946-974гг.).

«Глава первая, в которой упоминаются все темы, затронутые в этой книге» начинается следующими словами: «Мы сочинили нашу книгу об известиях времени. Мы начали ее с рассказа о мироустройстве, о том, какие на земле существуют города, дикивинки, моря, пещеры, горы, реки, драгоценные металлы, разнообразные источники... Потом мы это дополнили известиями о древних правителях и исчезнувших народах, о временах минувших и вымерших обществах, о том, как они жили и менялись... о царях и лютых деспотах, о греках и хосроях, о том, что известно об их мудрости, о речениях их философов...»²⁶³. Многостраничное перечисление всего того, о чем рассказывается в книге, в конечном счете, приводит к мысли, что автор ставил себе задачей написать историю мира и всего, что в нем было и есть.

Первая часть работы, посвященная доисламской истории, содержит также описания географических представлений мусульман и сведения об индийцах, китайцах, иранцах, тюрках, славянах, германцах, галисийцах, коптах, древних греках, римлянах, византийцах, сирийцах, йеменцах, вавилонянах, ассирийцах и доисламских арабах. Вторая часть посвящена истории Пророка и Халифата. Также в работе есть две главы, посвященные соответственно всемирной хронологии и хронологии мусульманской истории.

Композиционно «Золотые копии» выдержаны в традициях династийных хроник. Текст разбит на отдельные хабары, начало которых маркировано. Каждый хабар содержит в себе биографическую справку о правлении того или иного правителя, после которой следует

²⁶³ ал-Мас'уди. Мурудж аз-захаб... Т.1. Бейрут, 2000. С.18.

«совокупность известий о нем, деяниях его и обо всем замечательном, что было в дни его». Помимо чисто исторических сообщений ал-Мас'уди приводит новеллы, некрологи, адабные сообщения, диалоги, стихотворные цитаты, анекдоты²⁶⁴.

Вообще, круг интересов автора поражает – в его сочинениях можно найти сведения о самых различных предметах: от истории и этнографии до алхимии и медицины.

Такая широта интересов, с одной стороны, придала «Золотым копиям» особую занимательность, превратив их в своего рода беллетристическую литературу. Но с другой стороны, она принесла и некоторые негативные последствия – в тексте появилось довольно много заведомо ложных сведений, иногда противоречащих здравому смыслу. На это нам указывает Ибн Халдун: в «Мукаддима» он опровергает несколько хабаров, приведенных ал-Мас'уди (о войске Моисея, о медном граде, о покорении химйаритским царем Зу-л-Аз'аром Магриба и др.).

Но затем, отмечая достоинства автора, он пишет: «И все же их (ал-Мас'уди и ал-Вакиди – *В.К.*) работы отличает безоговорочное принятие другими авторами упомянутой в их трактатах информации, а также четкое следование историографическим методам и расположению материала»²⁶⁵.

Что касается «Книги предупреждения и пересмотра», то, написанная незадолго до смерти автора, она представляет собой сжатое изложение предыдущих его сочинений. Первая часть книги – географическая и этнографическая. Здесь речь идет о самых разных вещах – о космической модели мира, о климатах и своеобразии народов, их населяющих, о морях, о перемене погоды и ветрах и т.д., и т.п. Историческая часть занимает примерно 4/5 общего объема. Она начинается с подробного рассказа о персах: от истории первочеловека ал-Мас'уди переходит к

²⁶⁴ Количественный анализ структуры сочинения см.: Микульский Д.В. «Золотые копии...» ал-Масуди... СС.30-33.

²⁶⁵ Ибн Халдун. Мукаддима... С.4.

династиям персидских правителей (мифические первые владыки, Ахемениды, Аршакиды и Сасаниды), попутно упоминая о зороастризме и содержании Авесты. Следующие главы историк посвящает известиям о древнегреческих, римских и византийских правителях, особо отмечая, кто из них был язычником, а кто христианином. Как указывает Т.М. Калинина, в большой степени этот раздел основывается на «Истории» Евтихия Александрийского (876/877-939/940)²⁶⁶. Параллельно с политической, церковной и военной (войны Византии с Персией и арабами) историей, где он доходит до царствования Константина Багрянородного (908-959), ал-Мас'уди излагает основные положения философии Платона, Аристотеля и Галена. После раздела о договорах, заключавшихся между халифами и византийцами, он уделяет две главы общим проблемам хронологии и различным календарным системам, а затем, наконец, переходит к мусульманской истории и посвящает ей почти две трети книги. В общем и целом, эта часть книги представляет собой сокращенную версию «Золотых копей...», также построенную по принципу династийной хроники и доведенную до времени правления ал-Мути'.

Ал-Мутаххар (Макдиси): «Книга начала и истории».

Последний автор, о котором необходимо здесь упомянуть, - это ал-Мутаххар ибн Тахир ал-Макдиси, автор *Китаб ал-бад' ва-т-та'рих* («Книги начала и истории»).

Этот историк, живший в середине X в. и умерший после 966 г. разделил горькую участь многих тысяч средневековых авторов, не признанных современниками и забытых потомками. Его труд – один из наиболее оригинальных во всей арабо-мусульманской историографии и вместе с тем бесполезных в качестве источника по политической истории

²⁶⁶ Калинина Т.М. «Китаб ат-танбих ва-л-ишраф» (Книга предупреждения и пересмотра) арабского ученого X в. ал-Масуди // Вестник РГНФ, М., 2001, №1. С. 19. Тут же см. общую характеристику «Книги предупреждения».

Обители ислама был почти неизвестен историописцам – единственное упоминание, по которому и было установлено имя автора хроники, мы находим у ас-Са‘алиби (см. о нем далее)²⁶⁷.

О жизни и творчестве ал-Макдиси известны лишь самые общие вещи – что жил он в Балхе и, вероятно, пользовался покровительством Саманидских правителей²⁶⁸ - кому-то из них и посвящена «Книга начала и истории»²⁶⁹. Известно также, что помимо хроники его перу принадлежало еще несколько сочинений, ни одно из которых не сохранилось даже в пересказах более поздних авторов²⁷⁰.

Что касается «Книги начала и истории», то она выделяется из прочих универсальных хроник, как своим содержанием, так и самой структурой. Три с половиной из шести томов, ее составляющих, посвящены доисламской истории мира, причем доминантой своего текста ал-Макдиси делает не событийный ряд, как абсолютное большинство хронистов и до него, и после, а его интерпретацию различными религиозно-философскими школами²⁷¹. Такого пристального внимания к эпохе Сотворения и пророков²⁷² нельзя встретить ни у одного другого автора – более того, историки, писавшие позже ал-Макдиси к этой теме проявляли интереса все меньше и меньше.

Общая структура сочинения выглядит следующим образом.

Первый том начинается с главы, посвященной различным наукам, их классификации и описанию; далее автор переходит к проблеме *таухида*, рассуждает об атрибутах Аллаха, о значении пророчеств, о начале Творения, об ангелах и потустороннем мире – таким образом, рисуется

²⁶⁷ At-Tha‘alibi. Гуар ахбар мулук ал-фарс ва-сийарихим... С.501.

²⁶⁸ Meisami J.S. Persian historiography to the end of the twelfth century. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999. Pp. 16-17.

²⁶⁹ Публикатор текста М. Хуарт предполагал, что сочинение посвящено великому вазир Мансуру ибн Нуху: Huart M.Cl. Préface // El-Balkhi. Le livre de la création et de l'histoire... Vol. I. P. VIII.

²⁷⁰ El-Balkhi. Le livre de la création... Vol. III. P. 98 ; vol. II, p. 107 ; vol. I, pp. 64,83.

²⁷¹ Уместно вспомнить, что единственный посвященный хронике абзац в монографии Ф. Розенталя сводится к тому, что работа ал-Мутаххара «Начало и история» «представляет собой сочинение, написанное с философской позиции. Философские, научные и теологические дискуссии затемняют исторический характер сочинения и оставляют мало места для исламской истории». Rosenthal F., Op. cit. P. 137.

²⁷² Но не к доисламской истории вообще. Для локального персидского историописания характерно большое внимание к иранскому доисламскому прошлому.

общая картина основ мироздания. Она позволяет перейти – во втором томе – к истории сотворения небес, земли и человека. Здесь уже поднимается громадный круг вопросов – помимо самого рассказа о событиях (Сотворение, вселение души, нареkanie именами вещей и животных, грехопадение и т.д.) приводятся высказывания философов (*фаласифа*) о появлении животных и человека, в отдельных разделах цитируются коранические айаты, и рассказывается о том, как повествуют об этих событиях различные религии. Дойдя до смерти Адама, ал-Макдиси сообщает о потомстве первого человека, приводит хадисы, и далее рассуждает о теле, душе и духе, опять приводя самые разные мнения.

По всей видимости, все эти рассуждения составляют ту часть работы, которая описывается в названии как *бад'* – начало. В середине второго тома историк обращается к *та'рих* – истории, и посвящает главу проблеме времени существования мира. Затем переходит к рассказам о пророках, в которых приводит мнения зороастрийцев, персов и индийцев о посланиях, а также рассматривает проблему пророчества у джиннов. Около семидесяти страниц уделяется работе «царям арабов и иноземцев», т.е. персов, индийцев и греков (особенно Александру Македонскому) и еще тридцать – генеалогии арабских племен и населению Мекки и Медины. Эти главы перемежаются с главами о религиях мира и о географии Земли, куда включается описание различных святых мест. Еще в полутора томах ал-Макдиси описывает деятельность Мухаммада, его сподвижников и правление праведных халифов. Династиям же Омейядов и Аббасидов он уделяет всего 126 страниц шестого тома (55 – Омейядам и 70 Аббасидам), причем последних Аббасидских правителей, – правивших после ал-Му'тамида, историк просто перечисляет.

При всем своеобразии сочинения ал-Макдиси, оно демонстрирует нам крайнюю степень развития традиционного историописания IX-X вв. Такие тенденции как повышенное внимание к доисламской истории мира,

скрупулезное изучение доисламских культурно-религиозных традиций, рассмотрение истории мира как священной, т.е. через призму богочеловеческих отношений – достигают здесь своего апогея, и в конечном счете, почти сводят на нет собственно историческое содержание трактата²⁷³.

Итак, мы представили основные работы третьего периода, посвященные всемирной истории. Несмотря на все различия между этими сочинениями, нельзя не отметить и некоторых общих черт, которыми отмечены изменения в историческом сознании эпохи.

1. Во всех сочинениях присутствует цельная картина исторической реальности. Сюжеты, отдельно разрабатывавшиеся в произведениях разных жанров на предыдущем этапе, объединяются в единую и, в целом, непротиворечивую систему описания прошлого. Вся человеческая история обретает общую периодизацию (до Мухаммада, миссия Мухаммада, после Мухаммада), систематизируется и образует определенное смысловое единство как воплощение Божественного замысла.

2. В то же время структура истории остается достаточно гибкой для того, чтобы включать в нее сведения о различных народах. Будучи в основе своей историей мусульманской, она является вместе с тем историей государственной (все авторы описывают, в первую очередь, политическую деятельность халифов) и культурной (постоянно прослеживается интерес к культурным достижениям разных народов, обилие поэтических цитат, сообщений о поэтах, религиозных деятелях и т.п.). Это история ближневосточная (обязательное включение в доисламский период сведений о Палестине, Иране, Аравии, а также Византии) и мировая (сообщения об Индии, Китае, хазарах и т.д.). В конечном счете, она аккумулирует в себе все сформировавшиеся в

²⁷³ В самом деле, доминанта сочинения – не повествование о событиях, а рассмотрение их интерпретаций – вполне естественна, если считать, что основной мотив истории человечества уже раскрыт в проповеди Мухаммада.

предыдущий период способы исторической самоидентификации и создает основу для формирования многоуровневой цивилизационной идентичности.

3. Всемирная история смыкается с географией. И.Ю. Крачковский, описывая трактаты ал-Мас'уди, писал: «Оба они являются очень хорошим примером невозможности разграничить исторические и географические работы»²⁷⁴. Кажется, это замечание в полной мере применимо только к сочинениям генерализирующего характера именно этого периода. Работы, писавшиеся ранее, все же хорошо дифференцируются, если и не на чисто исторические и чисто географические в современном понимании, то хотя бы на синхронические и диахронические, или на «пространственные» и «временные».

4. Изменяется социальный состав историков, а следовательно и их «целевая аудитория». Помимо авторов-богословов, как ат-Табари, выделяются историки-чиновники, как ал-Йа'куби, пишущие для таких же чиновников, и историки-литераторы, как ал-Мас'уди, ориентирующиеся на широкие слои читающей публики. Как станет видно далее, эта тенденция «обмирщения» историописания будет нарастать в следующем периоде и в результате приведет к росту зависимости историков от политической власти.

5. Формирование общеисторической картины мира указывает на социально-психологические изменения. С одной стороны, человек начинает ощущать свои слова, деяния, мысли, всего себя как элемент глобального проекта мировой истории. В то же время, способность описать историю мира предполагает абстрагирование от этой истории. Пока что авторы не отчуждают от себя историю – это произойдет много позже, но они уже могут мыслить себя одновременно и ее участниками, и наблюдателями.

²⁷⁴ Крачковский И.Ю. Указ. соч. С. 172.

Завершая характеристику третьего этапа развития арабо-мусульманской исторической мысли, стоит отметить, что ее расцвет вполне согласуется с состоянием дел вообще в культуре Халифата в этот период. Действительно, конец IX – X вв. были временем подведения итогов. К 934 г. был завершен процесс унификации коранического текста²⁷⁵, в это же время достигает апогея арабская географическая литература «в ее творческой линии самостоятельного движения»²⁷⁶, складывается «классическая школа» арабской географии и составляется знаменитый «Атлас ислама», - короче говоря, происходят все те события, которые дадут возможность авторам XX в. ввести в оборот понятие «мусульманского ренессанса»²⁷⁷.

§ 4. Четвертый этап развития исторической мысли (~950~1150 гг.).

Четвертый этап развития исторического знания в арабо-мусульманской культуре оказывается гораздо более продолжительным, чем первые три, каждый из которых занимал всего около сотни лет. К тому же он определяется хронологически куда менее точно – если там погрешность составляла пару десятков лет, то тут речь идет уже о половине столетия. Итак, началом его можно считать вторую половину X в., а окончание – конец XII в.

Здесь возникает два вопроса.

1. Почему хронологические рамки устанавливаются именно таким образом?
2. С чем связано, с одной стороны, удлинение периода, а с другой, - размывание его границ?

Что касается второго вопроса, то можно только предположить, что дело было, во-первых, в колоссальном количественном росте книжных

²⁷⁵ См.: Фролов Д.В. К истории классической арабской филологии: о сложении комплекса «коранических наук» // Фролов Д.В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., Языки славянской культуры, 2006. СС.: 185-214.

²⁷⁶ Крачковский И.Ю. Указ. соч. С. 171.

²⁷⁷ Мец А. Мусульманский ренессанс. М., ВиМ, 1996.

знаний, во-вторых, в расширении географии интеллектуальной культуры, и в-третьих, в быстром развитии философии (*фалсафа*), взявшей на себя часть функций историко-религиозного познания.

Вместе с тем ответ на первый вопрос более или менее очевиден. В конце X в. начинает меняться отношение к истории – создается более гибкая, чем ранее, историографическая модель, и авторы, постепенно переставшие задаваться задачей написать историю всего и вся, обращаются к различным локальным проблемам. Ситуация изменится во второй раз в конце XII века, когда вопрос о всемирной истории и – шире – вообще о создании некоего генерализирующего социального, исторического и религиозного знания вновь окажется на повестке дня.

Одновременно в конце X в. утверждается новый тип историка, крепко связанного с действующей властью.

Разумеется, хроники всемирной истории не исчезли в один день, более того, - они вообще не исчезли, но они стали принципиально иными.

Первые работы такого рода это «*Таджариб ал-умам*» (Опыты народов) Мискавайха (ум. 1030) и «*Гулар фи сийар ал-мулук ва ахбарихим*» («Избранное из жизнеописаний царей и известий о них») ас-Са‘алиби (ум. 1056).

Мискавайх: «Опыты народов»

Более ранними по времени написания и более интересными с методологической точки зрения из этих двух работ являются «Опыты народов», автор которых, вероятно, занимает второе место по популярности (после Ибн Халдуна) у современных исследователей средневековой арабо-мусульманской историографии²⁷⁸. Поскольку

²⁷⁸ Вот далеко неполный список посвященных ему работ: Шидфар Б.Я. Историк и философ X-XI вв. Ибн Мискавайх и его эпоха: дисс. канд. ист. наук, М., 1962; Arkoun M. Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh (320/325-421)=(932/936-1030) philosophe et historien. P., Librairie philosophique J.Vrin, 1970. PP. 120-121; Аркун М. Наз'ат ал-инсаниййа фи-л-фикр ал-'араби: джайл Мискавайх ва-т-Таухиди. Бейрут, 2006; Arkoun M., Ethique et histoire d'après les Tajarib al-Umam // Atti del Terzo congresso di studi arabi e islamici. Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1967; Khan M.S., Studies in Miskawayh's Contemporary History (340-369 a.h.). Ann Arbor, Michigan; Sourdel D., Les civilisations passées vues par deux

«Опыты...» представляют собой знаковую работу для всего этого периода, на них надо остановиться подробно.

О жизни Мискавайха, если рассматривать ее событийную сторону, сохранилось не очень много сведений. Исследователи расходятся во мнении относительно даты его рождения – ясно только, что оно имело место в 930-е гг.²⁷⁹. Был он уроженцем Рея и происходил из семьи, члены которой приняли ислам совсем недавно, а до того были зороастрийцами²⁸⁰; его отец скончался, когда он был еще совсем маленьким²⁸¹. Чем занималась семья Мискавайха, и какое социальное положение она занимала совершенно неясно, однако, вероятно, высокое, поскольку сам Мискавайх, по всей видимости, в молодые годы не был обеспокоен добыванием себе на жизнь. Известно также, что сам он, вероятно, как и его родители принадлежал к шиитам, а М. Аркун характеризует его шиизм как спекулятивный, - того же типа, что был характерен для ал-Фараби и Братьев Чистоты²⁸².

В «Опытах...» он сообщает, что в 953 г. оказался при дворе визиря ал-Мухаллаби (950-963)²⁸³, и М.С. Хан считает это основанием относить его рождение к 932 г., поскольку маловероятно, чтобы молодой человек 17 или 20 лет от роду вошел в ближний круг визиря²⁸⁴. Как бы там ни было,

historiens musulmans // Revue des etudes islamiques, vol. LV-LVII, P., Librairie orientaliste, 1987-1989; а также спец. разделы в: Kraemer J.L., Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural Revival during the Buyid Age, Leiden, 1986, Pp. 222-232; Badawi 'A. L'humanisme dans la pensée arabe. P., 1979; Khalidi T., Arabic historical Thought... 170-176. Текст «Опытов...» публиковался в полном виде единственный раз в виде факсимиле стамбульской рукописи: Miskawayh, Tajārib al-'Umam, ed. by Leone Caetani. Leiden, 1909. Часть, посвященная событиям после 196 г.х.: Miskawayh, Tajārib al-'Umam, ed. by H.F. Amedroz, vol. I-II, Oxford, 1920. Предисловие: Arkoun M. Textes inédits de Miskawayh // Annales islamologiques, #5, 1963, PP.: 181-205. Textes ar. et fr. en ligne: <http://www.ifao.egnet.net/anisl/>. Публикации других текстов: Мискавейх, Трактат о природе справедливости. Пер. и коммент. З.И.Гусейновой // Историко-философский ежегодник - 98. М., «Наука», 2000. Сс.: 286-300; Мискавайх, ал-Фауз ал-асгар, ред. ар. текста д-р Салих Радима, tr. fr. et notes par Roger Arnaldez, Tunis-Carthage, Maison arabe du livre, 1987.

²⁷⁹ Марголиус называет 942 г., А.А. 'Иззат – 937, Дж. Л. Кремер – 936, Бадави и М.С. Хан – 932 г. (См. Khan M.S. Op. cit. P. 27; Kraemer J.L. Op. Cit. P. 222.

²⁸⁰ Йакут пишет, что ислам принял сам Мискавайх: *ва кана маджусийан ва аслама* (Йакут, Иршад ал-'ариб... Т. 2, с. 91), однако возможно здесь была допущена ошибка переписчиком, поскольку есть сведения, что уже дед Мискавайха был мусульманином.

²⁸¹ Об этом несколько туманно сообщает Абу Бакр ал-Хаварезми (ум. 1003) в своем письме к Мискавайху (ал-Хаварезми, Раса'ил... С. 173).

²⁸² Arkoun M. Contribution... Pp.: 96-97.

²⁸³ Eclipse, Vol. II, p. 146.

²⁸⁴ Khan M.S. Op. cit. P. 27.

большую часть жизни историк действительно провел при дворе – сначала визирском, а потом амирском, пережив пятерых своих покровителей: ал-Мухаллаби, Абу-л-Фадла ибн ал-‘Амида (951-970), Абу-л-Фатха ибн ал-‘Амида (970-977), ‘Адуд ад-Даула (ум. 983) и Ибн Са‘дана (ум. 986). В какой-то момент он переехал из Багдада в Рей, а на склоне лет служил придворным врачом у Хорезмшаха. Скончался Мискавайх в Исфахане в 1030 г., чуть-чуть не дожив до своего столетнего юбилея.

В «Опытах народов» упоминаются также некоторые эпизоды, связанные с придворной жизнью историка – несколько военных походов, в которых он сопровождал своих покровителей и какая-то дипломатическая миссия, которую он выполнил в 978 г. во время кампании против сирийских Хамданидов. Хотя на этих эпизодах мы останавливаться не будем, из приведенных сведений уже ясно, что Мискавайх представляет в социальном отношении совершенно новый тип историка – не *‘алим*, как ат-Табари и едва ли не все авторы более ранних времен, и не *катиб*, как ал-Йа‘куби и многие авторы раннеаббасидского периода²⁸⁵, а *надим* – придворный, то есть человек теснейшим образом связанный с властями имущими, следствия чего неоднозначны.

С одной стороны, эта тесная связь означала зависимость от патрона и определяла своеобразие аудитории. Если ал-Йа‘куби писал для администраторов, а ат-Табари – для людей, интересующихся религиозной традицией²⁸⁶, то у Мискавайха был конкретный заказчик, на чьи интересы он и ориентировался. Не зря «Опыты...» начинаются с панегирика ‘Адуд ад-Дауле: «Облагодетельствовал нас Аллах [приобщением к] сообществу слуг величайшего нашего владетельного господина, благодетеля, да продлит Аллах существование его и согнет врагов его и охранит царство его, и усилит власть, ибо создал Он нас во время его, и взрастил в дни его, и поместил под защиту его, и ниспослал нам покровительство его, и

²⁸⁵ Из всех упомянутых выше авторов сложнее всего определить социальный статус ал-Мас‘уди. Все же остальные были либо катибами, либо ‘улама.

²⁸⁶ Примем пока что за аксиому, что каждый автор рассчитывал на какого-либо читателя.

поставил нас ближайшими слугами его. И мы возвращаемся в милостях его, чему нет [иного] способа [благодарности], кроме [вознесения] мольбы и нет возмещения, кроме восхваления. И мы просим Аллаха, [руководствуясь] чистейшими намерениями и искреннейшим желанием, о продлении дней его и о [том, чтобы] наслаждаться от дозволенных нам благодеяний его, ведь он великодушный, щедрый!»²⁸⁷.

Вместе с тем означенная зависимость означала хорошее материальное обеспечение и безопасность – *надим*, если он занимался каким-либо творчеством, должен был ориентироваться только на вкусы своего патрона, почти без оглядки на возможную критику со стороны религиозных авторитетов. Этот иммунитет и это благосостояние заставляло многих философов-перипатетиков искать расположения правителей (ярчайшие примеры – биографии Ибн Рушда и Ибн Туфайла).

С другой стороны, приближенность к правителям определяла хорошее знание механизмов власти, что отмечает и Х.А.Р. Гибб²⁸⁸, и Ф. Розенталь: «Появление на краткий миг в исламе того, что могло бы быть названо настоящей историографией, объясняется тем фактом, что в течение X века определенная прослойка людей, таких, как семейство Саби', олицетворявших культурные достижения предыдущего столетия, стала лидирующим элементом в политической жизни и изнутри знала те исторические процессы, о которых писала. Этим людям повезло еще и в том, что они жили в пору, когда следы исламского политического величия еще были заметны в рушащемся мире Аббасидов»²⁸⁹.

Эти факторы не могли не сказаться на исторических произведениях, выходивших из-под пера надимов, а к ним в позднее средневековье будет принадлежать большая часть хронистов.

²⁸⁷ Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // Arkoun M. Textes inédits... PP. 24.

²⁸⁸ Гибб Х.А.Р. Мусульманская историография... Сс. 127-133.

²⁸⁹ Rosenthal F. Op. cit. P. 143. Несмотря на справедливость утверждения об изменении статуса историков, выводы которые делает из этого факта исследователь, кажутся сомнительными. Изменение характера историографии, как будет показано в следующих параграфах, было связано не только с изменением социального статуса историков, да и что имеется в виду под «настоящей историографией» неясно.

Однако Мискавайх представляет собой не только новый социальный тип историка, но и новый тип культурный – историк-философ, что видно по его интеллектуальной и творческой биографии.

Хотя, как было сказано, о молодости его известно мало, все же из творчества его ясно, что он знал персидский язык и получил хорошее классическое образование, в рамках которого изучал основные исламские тексты – Коран, хадисы и шиитский сборник изречений халифа ‘Али «*ан-Нахдж ал-балага*» («Путь красноречия»)²⁹⁰, а также доисламскую поэзию. Впрочем, быть может, с ней он познакомился уже позднее.

Основные свои знания по истории он получил из труда ат-Табари, который знал досконально, о чем свидетельствуют его собственные слова из главы «Опытов...», посвященной 350 г.х. (962 г.): «В этом году скончался кади Абу Бакр Ахмад ибн Камил²⁹¹. Да смилуется над ним Аллах! Из его уст я выслушал Книгу истории Абу Джа‘фара ат-Табари. Он был другом Абу Джа‘фара и прослушал у него многое. Однако я не слышал от него ничего из Абу Джа‘фара, кроме этой книги, часть которой я прочитал [перед ним], а на часть получил разрешение [преподавать]²⁹². Он жил на улице ‘Абд ас-Самад, и я с ним много раз встречался»²⁹³.

Изучал ли он в молодости какие-либо нерелигиозные науки или же заинтересовался ими уже в зрелом возрасте, совершенно неясно. Однако в «*Ал-Фауз ал-асгар*» («Малое приветствие») он пишет, что человек,

²⁹⁰ Как показал А.А. Бадави, Мискавайх хорошо знал три сборника хадисов: «Ас-Сахих» ал-Бухари (ум. 870), «Ал-Муснад» Ибн Ханбала и «Ал-Джами‘ ас-сагир» аш-Шайбани (ум. 803): Badawi ‘A. Op. cit. Pp. 100-113.

²⁹¹ Ибн Камил (874-962 гг.), кроме всего прочего, - один из основных авторитетов, на кого опирается Йакут, говоря об ат-Табари. Подобно своему учителю, он был традиционалистом – носителем религиозного знания. Известны названия 16 его сочинений по Корану, традиции, фикху, поэзии, грамматике и истории. К сожалению, ни один из текстов не сохранился. Ибн Камил занимал пост кади в Куфе, однако последнюю часть своей жизни провел в Багдаде, где у него и учился Мискавайх. См. Khan M.S., Op. Cit. P. 32.

²⁹² В тексте: «кира’а» (чтение) и «иджаза» (лицензия, диплом). Кира’а как метод обучения предполагал чтение текста перед наставником, который помогает ему понять сложные места, отвечает на вопросы, следит за правильным произношением и т.д. Иджаза предполагает разрешение на преподавание материалов, которым учитель имеет право обучать. Эти материалы могут быть, как усвоены от учителя, так и изучены самостоятельно. Известны случаи приобретения иджаз на неизучавшиеся материалы. В данном случае, вероятно, имеется в виду, что Мискавайх прочитал часть «Истории» сам. См.: Халидов А.Б., Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., «Наука», 1985. Сс. 106-107.

²⁹³ Мискавайх, Miskawayh, Tajārib al-’Umam, ed. by H.F. Amedroz... Vol. II. P. 184.

начинающий свои изыскания с математики, затем переходящий к логике, являющейся инструментом философии, а потом – к физике и метафизике, не может считаться философом, поскольку, достигнув совершенства в какой-нибудь одной отрасли, он не постигает целого. Философ же тот, - кто достиг крайних степеней во всех областях²⁹⁴, и синтезировал это знание. Вероятно, сам он стремился следовать этому принципу, хотя и не с самой юности, большую часть которой, по собственному признанию, посвятил получению чувственных удовольствий, и сумел отказаться от них только, когда обратился к философии²⁹⁵.

Быть приближенным ко двору буидских визирей во второй половине X века означало находиться в самом центре культурной жизни Халифата, которой эти визири всячески покровительствовали, и в которой активно участвовали сами – известно, например, что ал-Мухаллаби, Абу-л-Фадл и Абу-л-Фатх успешно занимались поэзией, а членами их литературных салонов были лучшие авторы того времени²⁹⁶.

Круг общения самого Мискавайха также показателен. Так, его близким другом был ат-Таухиди (932-1023); он состоял в переписке со знаменитыми писателями Бади' аз-Заманом ал-Хамадани (ум. 993) и Абу Бакром ал-Хваризми (ум. 993/1002), поддерживал отношения с такими философами как Йахйя ибн 'Ади (ум. 974), Абу Сулайманом ас-Сиджистани ал-Мантики (ум. 985), 'Исой ибн 'Али (ум. 1001), которые в своем творчестве продолжали развивать идеи ал-Фараби (ум. 950) и которым арабская культура обязана многими переводами античных авторов.

Все это стало основой необычного для той эпохи характера исторической мысли. Если предшественники Мискавайха обращались к истории, исходя из возвышенных религиозных устремлений или же из

²⁹⁴ Мискавайх. Ал-Фауз ал-асгар... Рр. 19, 39.

²⁹⁵ Khan M.S. op. cit. P. 10.

²⁹⁶ Их имена см.: Miskawayh, *Tajārib al-'Umam*, ed. by H.F. Amedroz... Vol. II. P. 277.

более приземленных практических, то сам он рассматривал свое историческое творчество как продолжение творчества философского. К нему, как ни к кому другому из арабских хронистов, подходит сентенция, приписываемая Дионисию Галикарнасскому (вт. пол. I в. до н.э.) и обретшая популярность благодаря лорду Боллингброку: «История — это философия, основанная на примерах»²⁹⁷.

То, что основным направлением деятельности Мискавайха была именно философия, видно из перечня его работ²⁹⁸, из которых историческими можно считать только две – «Опыты...» и (до некоторой степени) написанный на персидском *Джавидан-е хирад* – сборник изречений древних мудрецов.

«Опыты народов» которые иногда еще называют «Опыты народов и последствия устремлений» («*Таджариб ал-умам ва 'авакиб ал-химам*»), как показал М. Аркун²⁹⁹ были написаны в конце 980-х годов, вероятно, году в 989 по заказу 'Адуд ад-Даула, который к тому моменту уже скончался.

Они представляют собой хронику всемирной истории, построенную частично по династийному принципу, а частично по погодному, которая начинается с небольшого авторского предисловия, где излагаются методологические основания работы. Хотя само наличие такого предисловия и нельзя считать новшеством, все же его содержание принципиально отличается от всего, что писалось ранее – впервые здесь была предпринята попытка теоретически обосновать исторический текст.

²⁹⁷ Эта фраза взята из трактата «Риторика», авторство которого долгое время приписывалось Дионисию, однако потом это было опровергнуто. Г. Боллингброк приводит цитату в «Письмах об изучении и пользе истории» в слегка искаженном виде: «Я думаю, что история — это философия, которая учит нас с помощью примеров». Цит. по: Савельева И., Полетаев А. История как знание о прошлом. [05.10.2008] http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_2/06.html#_ftn12

²⁹⁸ 'Абд ал-'Азиз 'Иззат называет 43 трактата Мискавайха, в основном, философского, филологического (антологии) или адабного (напр., трактат о питье) характера. Однако З.И. Гусейнова указывает на неполноту списка 'Иззата. Среди наиболее известных сочинений Мискавайха, помимо «Опытов...», следует назвать, прежде всего, многотомное «*Тахзиб ал-ахлак ва татхир ал-а'рак*» («Исправление нравов и очищение корней»), а также небольшие работы – «*ал-Хавамил ва-ш-шавамил*» (в соавт. С ат-Таухиди – 175 вопросов ат-Таухиди и ответы на них Мискавайха); «*Рисала фи-л-лазати ва-л-алами*» («Трактат об удовольствиях и страданиях»); «*Китаб адаб ад-дунйа ва-д-дин*» («Книга об этике мирской жизни и религии») и др.

²⁹⁹ Arkoun M. Contribution à l'étude... Pp. 120-121.

Подобно своим предшественникам Мискавайх делит сочинение на две части. В первой он подробно описывает историю четырех древних персидских династий, а также уделяет некоторое внимание вавилонянам, грекам, византийцам и арабам в доисламскую эпоху.

Как и ат-Табари, он располагает материалы древней истории не по датам, а по династиям или правителям. С 99 г. х. он, однако, переходит на анналистический метод изложения материала и с этого момента начинается каждый год фразой: «И настал год...» такой-то, что также восходит к системе принятой ат-Табари.

В отношении источниковой базы, вся работа может быть разделена на три части: до 908 г., 908-951 гг. и 952-979 гг.

При описании событий, имевших место до 908 г., Мискавайх опирается, главным образом, на ат-Табари. Стоит заметить, что Мискавайх был одним из первых историографов, ограничившим себя трудом ат-Табари при изложении древней истории, что, с одной стороны, свидетельствует о высокой степени его доверия к автору «Истории пророков и царей», с другой, - служит признаком снижения интереса к древней истории, а с третьей, – может рассматриваться как намеренный шаг человека, желавшего укрепить свои позиции ссылкой на крупный не только исторический, но и религиозный авторитет.

События 908-951 гг. относились для Мискавайха к «новейшей истории». Он указывает, что для событий этого периода основным письменным источником была «История», написанная его старшим современником из знаменитого сабейского рода интеллектуалов, как и он принадлежавшим к приближенным буидского двора, Сабитом ибн Синаном³⁰⁰ (ум. 976), в которой описываются события 908-974 (?) гг.. Эту

³⁰⁰ Абу ал-Хасан Сабит ибн Синан ибн Сабит ибн Курра ибн Марван ас-Саби' происходил из семьи врачей и сам был врачом. Впрочем, его старший брат – Ибрахим ибн Синан – занимался также математикой и астрономией, о чем свидетельствует длинный список его работ по этим дисциплинам. Его отец – Синан – служил врачом у халифов ал-Муктадира (ум. 932), ар-Ради (ум. 940), ал-Муттаки (ум. 944), ал-Мустакфи (арест. 946) и ал-Мути' (отрекся в 974). От отца Сабит в 925 г. унаследовал пост надзирателя за багдадскими больницами, а в 960-е гг., вероятно, он служил лечащим врачом Му'изз ад-Даула (ум. 967). См.: Khan M.S. Miskawayh and Thabit ibn Sinan, ZDMG, CXVII (1967), 303-317.

летопись, в общей сложности, он цитирует не менее пятнадцати раз³⁰¹. В будущем это сочинение займет достойное место в арабской историографии: на него широко ссылаются такие авторитетные авторы, как Хилал ас-Саби' (ум. 1056), ал-Хамадани (ум. 1128), Ибн ал-Джаузи (ум. 1201), Сибт ибн ал-Джаузи (ум. 1257), Ибн Аби Усайби'а (ум. 1270), Ибн ал-Асир (ум. 1233), аз-Захаби (ум. 1343)³⁰².

Таким образом, оба источника, к которым обращался Мискавайх, были вполне традиционны и авторитетны. Несколько иначе обстоит дело в той части, где Мискавайх обращается к последнему периоду истории (после 952 г.). Здесь он, главным образом, ссылается на устные свидетельства или же описывает события такими, как он их наблюдал лично. Это делает последнюю часть сочинения наиболее интересной в качестве первоисточника: «Сказал господин (*al-ustādh*) Абу 'Али Ахмад бин Мухаммад Мискавайх, автор этой книги: Большая часть того, что я передаю после этого года было засвидетельствовано и увидено непосредственно или же пришло ко мне с сообщениями от тех, кто видел собственными глазами»³⁰³.

Обращение к очевидцам событий было вполне традиционным для арабо-мусульманской историографии, и Мискавайха от предшественников в этом вопросе отличает лишь одно. Он обращается к очевидцам почти исключительно при описании современной ему истории, то есть только тогда, когда без этого нельзя обойтись. При этом, если ат-Табари каждый раз педантично называл имена всех передатчиков, а Ибн Кутайба или ал-Мас'уди ограничивались обезличенным «говорят, что...», то Мискавайх вообще снимает вопрос об иснаде – он обязательно передает информацию от непосредственного участника событий или их очевидца.

³⁰¹ См. Khan, *Studies in Miskawayh's Contemporary History ...* PP. 66, 147-160.

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Miskawayh, *Tajārib al-'Umam*, ed. by H.F. Amedroz... Vol. II. P. 136.

Всего Мискавайх ссылается на семь человек: вазирей ал-Мухаллаби и Абу-л-Фадла ибн ал-‘Амида, у которых он служил, катибов Абу ‘Ала’ Са‘ида ибн Сабита, Абу Бакра ибн Аби Са‘ида и ‘Али ибн ал-Касима (n/2? 275), лекаря Фируза и придворного Мухаммада ибн ‘Умара ‘Алави.

Существенным отличием от работ предшественников является здесь то, что ни один из этих людей не принадлежал к кругам традиционалистов. Обращение к «практикам» - политикам и администраторам – не может объясняться исключительно личным знакомством с ними. В конечном счете, и у ат-Табари, служившего некоторое время воспитателем одного из сыновей вазира ‘Убайдаллаха ибн Йахьи ибн Хакана (между 858 и 862 гг.), и у Йа‘куби, занимавшего довольно высокие административные, да и у других авторов предыдущего столетия были возможности для общения с властью имущими. Однако, все они делают совершенно очевидный выбор в пользу религиозных авторитетов. В то же время Мискавайх, как это показано выше, имел возможность обратиться к знатокам религиозной традиции. Следовательно, объяснения надо искать не в доступности информации, а в причинах, по которой автор предпочитает одного носителя информации другому: в данном случае политика интеллектуалу.

Причины эти становятся очевидны при сравнении сочинения Мискавайха с сочинениями его предшественников по таким параметрам как теоретическое обоснование исторического познания, концепция прошлого, методы исследования (способы верификации материала, выбор источников, способ построения исторического текста и т.д.), предполагаемая аудитория. Поскольку эволюция каждого из этих элементов в арабо-мусульманском историописании будет подробно рассматриваться в последующих главах, то здесь имеет смысл ограничиться лишь общей сравнительной характеристикой.

Как видно из всего говорившегося ранее, на протяжении первых трех веков ислама арабо-мусульманская историография успела

сформироваться и достигнуть в первой половине X века высшей стадии своего развития – хроник всемирной истории, лучшим образцом которых по всеобщему мнению служила «История пророков и царей» ат-Табари. Появление всемирноисторических хроник означало также и появление универсальной исторической картины мира.

Эти хроники мировой истории, характеризовались тремя специфическими чертами – **универсализмом** (история всего и для всех), **трансцендентализмом** (бого-человеческие отношения как основа исторического процесса) и **объективизмом** (понимаемым как стремление авторов к изложению единственной истинной объективной истории (поскольку очевидно, что любое видение истории субъективно, речь может идти только об авторских устремлениях.)). В рамках системы, построенной на этих основаниях, возможна была лишь одна единственная репрезентация истории, нашедшая свое высшее выражение в сочинении ат-Табари. «Историю пророков и царей» можно было дополнять, уточнять или сокращать, можно было спорить с автором по отдельным вопросам, можно было ввести в нее историю десятка-другого народов или географические описания – во всем этом проявлялась отмечавшаяся уже гибкость модели. Однако нельзя было написать принципиально иную всемирную историю, которая строилась бы не на этих трех основаниях. По большому счету, все, что писалось до Мискавайха, с точки зрения исторического сознания представляло собой один единственный труд – труд ат-Табари, и может быть понято только через его призму: как разработка отдельных его сюжетов, как дополнения к нему, как спор с ним по отдельным фрагментам³⁰⁴ или как его интерпретации. Мискавайх привнес новые принципы историографии, дополнив универсализм **этноцентризмом** и **элитарностью**, трансцендентализм – **антропоцентризмом**, а объективизм – осознанной

³⁰⁴ Ат-Табари олицетворял суннитскую модель истории. Шиитская, представленная, например ал-Йа'куби, хоть и являла собою определенную альтернативу, все же строилась на тех же принципах.

субъективностью. Новая схема при этом не отвергала предыдущую полностью, но предполагала определенную двойственность в каждом из ее элементов.

Этноцентризм³⁰⁵ Мискавайха представляет собой частный случай более широкого явления – изменения представлений о субъекте исторического развития. Для авторов предыдущих эпох, как уже отмечалось, им была умма - группа единоверцев, или, точнее говоря, та группа людей, к которой Аллах посылал пророков. Для Мискавайха – это уже этно-культурная общность, сохраняющая свое единство даже в рамках большой религиозной общности. Понятно, что такая трансформация субъекта могла проявляться в ориентированности не только на этнические группы, но и на какие-то иные – например, сообщества земляков.

Этноцентризм становится заметен при сопоставлении названия с содержанием книги. Понятно, что под «Tajārib al-umam» могли пониматься не только «Опыты народов», но и «Опыты религиозных общин». Однако представленный в книге материал заставляет понимать название именно первым образом. Мискавайх заявляет, что из всех исторических сообщений он отобрал только достоверные и полезные, что позволило ему свести доисламскую историю к иранской: «Первый, чье имя и жизнеописание сохранилось, - это Ушхандж³⁰⁶, и я упоминаю его и царей после него по порядку. И если было у кого-нибудь из них похвальное жизнеописание или благие деяния, то я упомянул его. И упомянул все, что содержится на страницах этой книги. А о том, чьего

³⁰⁵ Ф. Розенталь называет Мискавайха «персидским националистом» (F. Rosenthal, Op.Cit. P.141). Однако такая характеристика нам кажется неверной терминологически и поспешной по существу. «Этноцентризм», о котором далее идет речь, должен рассматриваться как подход, альтернативный религиозному. В одном случае действенным субъектом истории является община единоверцев, в другом – «пра-национальная» группа, вроде персов или арабов.

³⁰⁶ Ушхандж = Хушанг: один из родоначальников иранцев, культурный герой – цивилизатор, принесший людям огонь. В «Шахнаме» Хушанг - внук Каюмарса, вместе с ним, мстя за своего отца - Сиямака, убивает чёрного дэва и восстанавливает царство добра.

жизнеописания не сохранилось, я упомянул только его имя, дабы строй истории был сохранен»³⁰⁷.

Вся первая часть «Опытов...» посвящена четырем первым персидским династиям, и сообщения о вавилонянах, греках, византийцах, доисламских арабах и ранних христианах лишь иной раз врезаются в общее повествование. Повествование о Халифате также сосредоточено, большей частью, на событиях, происходивших в восточных областях исламского мира, а изложение современной ему истории – на истории буидской династии.

Все это кардинально отличается от устоявшейся традиции. Действительно, и в более ранней историографии в рамках доисламского периода истории Персии уделялось большое внимание. Так или иначе, к ней обращались все авторы без исключения, но, как это было показано выше, они никогда не обращались только к ней – другими обязательными составляющими хроники были арабская, греческая, палестинская и йеменская история.

М.С. Хан объясняет сосредоточенность Мискавайха при описании современной истории на иранском регионе спецификой полученного им образования³⁰⁸ – в отличие от предшественников он почти не путешествовал. Однако, этого объяснения явно недостаточно – оно полностью игнорирует отсутствие интереса к доисламским историям других народов. А ведь чтобы изучить древнегреческую или древнеарабскую историю не было нужды путешествовать, источники ему были знакомы³⁰⁹, а у его покровителя Абу-л-Фадла ибн ал-‘Амида была одна из лучших на то время библиотек³¹⁰.

Принадлежность автора к шиитам тоже нельзя считать основанием. Шиитом был, например, ал-Йа‘куби, описавший историю, как минимум, семнадцати народов, что, однако, нельзя считать этноцентризмом,

³⁰⁷ Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // Arkoun M. Textes inédits... PP. 26.

³⁰⁸ Khan M.S., Op. Cit. P.17.

³⁰⁹ По меньшей мере, он составил антологию древнеарабской поэзии, и хорошо знал греческую философию.

³¹⁰ Cahen Cl., Ibn al-‘Amid // EI.

поскольку доминирующей идеей ал-Йа'куби была идея торжества мусульманской уммы, вобравшей в себя все прочие. Несколько более серьезным аргументом можно считать персидское происхождение Мискавайха.

Надо сказать, что укорененность в персидской интеллектуальной традиции оказала огромное влияние на его творчество. Так, она во многом объясняет дидактическую составляющую «Опытов...». М. Аркун, впрочем, склонен тут использовать близкое и более широкое понятие этического³¹¹, что, на наш взгляд, не вполне оправдано. Действительно, Мискавайх пишет труд в духе «поучений владыкам», восходящим к иранской литературной традиции, и действительно, в его тексте часто встречаются оценочные характеристики, однако цель написания – сугубо практическая, а не моральная³¹²: «Когда я изучил внимательно известия о народах и жизнеописания царей и прочел известия о странах и исторические книги, то нашел я в этом то, из чего можно извлечь опыт в делах, подобные которым не перестают повторяться, и которых можно ожидать. К таковым относятся упоминания о началах династий и основаниях царств, упоминания о пришествии в них затем беспорядка и об исправлении, [вносимым] тем, кто исправляет и улучшает [ситуацию] до [той поры, пока] не восстановится наилучшее положение; и об упущениях того, кто пренебрегает [этой ситуацией] и бросает ее [на произвол], пока не придет [все] к исчезновению и гибели. А также упоминания связанных с этим политических действий, [направленных на] процветание ('imārat³¹³) стран, и [упоминание] объединений подданных, и исправлений помыслов воинства, и военных хитростей, и человеческих интриг, и того, какие из них поражали врагов, а какие возвращались к их

³¹¹ Arkoun M. *Ethique et histoire...*

³¹² Этому же мнению придерживается Т. Халиди и М.С.Хан: Khan M.S., *Op. Cit.* P.24, Khalidi T. *Arabic historical thought...* 176.

³¹³ Понятие 'imārat многозначное. Оно может толковаться и как процветание, и как благосостояние, и как возделывание земель. Вокруг интерпретаций однокоренного с ним и близкого по значению слова «'umrān» (цивилизация, культура, общественная жизнь, возделанная земля), ключевого в концепции Ибн Халдуна, было сломано немало копий.

устроителю. А также упоминание причин, по которым [одни] люди приходят к власти, и обстоятельств, по которым иные не достигают ее...»³¹⁴.

Элитарность «Опытов...» проявляется, с одной стороны, в выборе целевой аудитории: «Большая часть людей, использующих ее {эту книгу – В.К.} и наслаждающихся ею, это – те, чья доля в мире велика, такие как вазирь, военачальники, градоправители, управители делами масс (al-'amma) и элит (al-khasās), а затем – прочие разряды людей»³¹⁵. С другой стороны, элитарность труда выражается в том, что автор пишет его для конкретного заказчика – «Величайшего владетельного господина»³¹⁶, под которым подразумевается 'Адуд ад-Даула. Никто из авторов всемирноисторических хроник до Мискавайха не посвящал свои работы конкретным заказчикам и никто из них не планировал, что главными их читателями будут власть предержащие. Скорее наоборот – ал-Мас'уди, к примеру, пишет, что «История – это знание, которым наслаждается и ученый, и невежественный человек, от нее получают удовольствие как глупцы, так и умные люди»³¹⁷.

Что касается **антропоцентризма**, то под ним в понимается отказ от изложения священной истории и переориентация истории на человеческую, мирскую проблематику, никак не связанную ни с отношениями между Богом и человеком, ни с отношениями между простыми людьми и пророками: «Я начинаю с поминовения Аллаха и Его милости, с того, что передано нам из известий после Потопа, поскольку мало можно доверять тем [известиям], что были до него, и потому еще, что в переданном нам, нет никакой пользы для того, что мы намеревались упомянуть, и поместили в основной части книги. И по этой же самой причине мы не касаемся упоминаний чудес пророков – да благословит их Аллах – и политических действий, совершенных [благодаря] этим

³¹⁴ Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // Arkoun M. Textes inédits... PP. 24.

³¹⁵ Ibid. P. 25.

³¹⁶ Ibid. P. 24.

³¹⁷ ас-Сахави, Указ. соч. С. 18.

чудесам. Дело в том, что люди нашего времени не извлекают из них опыта в делах, с которыми встречаются. Разве только из тех [действий], что связаны с человеческим поведением, а не с чем-то чудесным. Мы упомянули вещи, которые произошли по случайности и благодаря удаче, хотя они не дают никакого опыта и не происходят по желанию [людскому]. Мы сделали это для того, чтобы [такие случаи] и подобные им принимались людьми в расчет, были в их разуме и в их мыслях, и чтобы [такие дела] не выпали из собрания событий у них и из того, подобное чему они ожидают. И хотя [человек] не может уберечься от их неприятностей, кроме как обратившись за помощью к Аллаху и ожидая благого для себя только через просьбу к Нему о содействии, а Он – да славится имя Его! – лучший Помощник и Устроитель»³¹⁸. Понятно, что такой демонстративный отказ от священной истории был немыслим для авторов более ранней поры.

Наконец, третьим существенным новшеством Мискавайха был привнесенный им в историографию сознательный *субъективизм*, или, другими словами, намеренное введение автора в текст..

Это проявляется еще во Введении. Сама идея написать не просто историю всего, что было, но написать историю событий только определенного рода, отобрать и оценить сведения об этих событиях – предполагает отказ от роли беспристрастного посредника между прошлым и настоящим и привнесение в текст активного творческого начала. Как можно видеть, текст просто изобилует фразами вроде «я нашел» что-то таким-то и таким-то, «мы отбросили» такие-то сообщения и т.д. А посредническая функция историка критикуется открыто, когда Мискавайх пишет об огромном количестве бесполезных анекдотов, содержащихся в трудах его предшественников..

В самом тексте «Опытов...» авторское присутствие ощущается в постоянных оценочных характеристиках событий и действующих лиц, на

³¹⁸ Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам // Arkoun M. Textes inédits... P. 24

которые ссылаются М. Аркун, говоря об этической составляющей работы³¹⁹.

Третьим проявлением авторского вмешательства является взятая им на себя роль «вовлеченного наблюдателя» при описании событий, современником которых он был. Всего насчитывается 12 пассажей, в которых события передаются от лица автора. В двух из них он представляется в третьем лице: «Упоминание причин убийства Мардавиджа³²⁰. Сказал господин Абу ‘Али Ахмад бин Мухаммад Мискавайх, да продлит Аллах его благоденствие!»; «Сказал господин Абу ‘Али Ахмад бин Мухаммад Мискавайх. Автор этой книги...»³²¹, в остальных – в первом, используя глаголы «shahāda» (наблюдать) и «jarraba» (испытывать).

Как можно видеть, привнося новые принципы в историописание, Мискавайх вовсе не стремится полностью противопоставить их принципам, существовавшим до этого. Несмотря на весь этноцентризм, он все же пишет всемирную историю и, разумеется, не противопоставляет персидскую умму мусульманской. Несмотря на всю элитарность, он предполагает, что работа его может оказаться интересной не только правителям, но и простым смертным. Несмотря на весь антропоцентризм, он не отказывается от того, что в истории большую роль играет непредсказуемая Судьба, защититься от которой (или обратиться за содействием к которой) можно только при помощи Аллаха. Наконец, несмотря на субъективизм, он все же пытается излагать истинную, достоверную историю.

Парадоксальность и логическая непоследовательность (компромиссность) заданной модели существенно обогатили историописание, избавив его от необходимости бесконечно повторять один и тот же рассказ о прошлом. Они позволили писать множество

³¹⁹ Arkoun M., *Ethique et histoire...* P. 91.

³²⁰ Основатель династии Зийаридов, убитый в Исфахане в 935 г. своим тюркским гулямом.

³²¹ Miskawayh. *Tajārib al-'Umam*. Ed. by H.F. Amedroz, Vol. I, P. 310, Vol. II, P. 136. Впрочем, возможно, что эти две фразы принадлежат перу переписчика.

различных историй – государств, народов, местностей, историй, предназначенных для придворных, для богословов или для всех образованных людей, хроники и истории, похожие на сборники биографий... Именно это обстоятельство и заставило нас остановиться столь подробно на «Опытах народов». Во всем разнообразии работ, которые будут писаться после него, четко прослеживаются различные сочетания все тех же выделенных выше элементов. Это видно и в снижении интереса к всемирной истории и увлечении локальными (династийными, городскими или поместными) хрониками, и в превращении всемирноисторической части в почти обязательный элемент при описании истории современности, и в увеличении биографического материала (как правило, в форме некрологов) и т.д. Наиболее яркими примерами тут могут служить труды уже упомянутого ас-Са‘алиби, Ибн ал-Джаузи, Сибта ибн ал-Джаузи, Ибн ал-Асира, Ибн Халдуна.

Вероятно, было бы несправедливостью утверждать, что Мискавайх совершил некую революцию в историописании. Революция совершалась сама по себе – в сознании людей (по меньшей мере, некоторой их части)³²² – и находила выход в работах историографов³²³. У кого-то из них результаты этой революции умов читаются только между строк, а у кого-то заявляются открыто – «Опыты народов» - первое произведение такого рода, где авторский подход изложен четко и системно.

Ас-Са‘алиби: «Отборнейшие известия о персидских царях и их жизнеописания».

³²² Это подтверждается и в литературе. Так в творчестве современника Мискавайха ал-Мутанабби «средневековые филологи видели... с одной стороны, исчерпывающее завершение классической традиции своей поэзии, а с другой – отход от традиций панегиризма и «выход со следов поэзии на путь философии», т.е. зарождение философской лирики, в дальнейшем получающей интенсивное развитие в творчестве его великого преемника – Абу-л-Ала ал-Маарри (973-1057)... В творчестве Мутанабби, таким образом, запечатлен момент перехода: в нем завершение традиционной «необузданности» предстает как первичная стадия и начальный этап развития нового типа человеческой личности, формирующейся в городской среде под влиянием общего кризиса современного ей общества и государства...»: Киктев М.С. Абу-т-Таййиб ал-Мутанабби (915-965) в средневековых источниках. Автореферат дисс. канд. филолог. наук, 1970. Сс. 5-14.

³²³ Например, дидактический характер истории, столь ярко выраженный у Мискавайха, присутствует уже в сочинении Хилала ас-Саби' «Китаб ал-вузара'». Анализ см.: Sourdel C.D. L'originalité de Kitab al-wuzara' de Hilal as-Sabi // Arabica, V/3, pp. 272-292.

Другим историческим трактатом, в котором можно обнаружить те же новации, является упоминавшееся уже сочинение ас-Са‘алиби. Провести полный его анализ затруднительно, – насколько нам известно, до сих пор существует лишь одна публикация, выполненная в 1900 г. Х. Зотенбергом с параллельным французским текстом и озаглавленная «Гуар ахбар мулук ал-фарс ва сийарихим» («Histoire des rois des perses»)³²⁴ – «Отборнейшие известия о персидских царях и их жизнеописания» («История царей персов»). В обширном Введении к работе дается ее общая характеристика, и рассматриваются подробно источники, на которые опирался автор, повествуя о персидской истории, но при этом остается совершенно неясным, почему публикуются именно эти фрагменты сочинения.

Об авторе «Избранных известий...» информации также практически никакой не сохранилось, а долгое время его путали с филологом ас-Са‘алиби (961—1038), автором «Жемчужины времени»³²⁵. Из текста хроники ясно только, что ее автор состоял при дворе Абу-л-Музаррафа Насра ибн Насир ад-Дина – сына Собоктигина³²⁶. Абу-л-Музарраф был сподвижником своего брата – султана Махмуда Газневида, которому он помог занять трон в Газне. Затем он возглавлял хорасанскую армию, правил какое-то время Нишапуром, вел военные кампании против саманидского правителя ал-Мунтасира и скончался к 1020 году. «Отборнейшие известия...», по мнению Зотенберга, были написаны незадолго до его смерти – где-то между 1016 г. и 1020 г.³²⁷

В предисловии ас-Са‘алиби сообщает, что написал книгу по приказу Абу-л-Музаррафа. Он начинает, говорится далее, с истории персов – от Каюмарса³²⁸ до Йездигерда, затем, приводит интересные факты из истории пророков и царей Израиля, египетских фараонов, химйаритских

³²⁴ At-Tha‘alibi. Гуар ахбар мулук...

³²⁵ См. Brockelman C. At-Tha‘alibi // EI2

³²⁶ At-Tha‘alibi. Op. cit. Pp. XLVIII-XLIX

³²⁷ Zotenberg. P. Préface // At-Tha‘alibi. Op. cit. P. Viii.

³²⁸ Каюмарс = Гайомарт – первочеловек в иранской мифологии.

правителей Йемена, арабских правителей Сирии и Ирака, некоторых греческих, индийских, тюркских и китайских владык. Упоминает об их вере и нравах. Далее переходит к жизнеописанию Пророка и к истории халифов. Рассказывает об Омейядах и Аббасидах и о наиболее известных представителях из их окружения (Абу Муслим, Бармакиды, Тахириды, правители Сиджистана, Саманиды, Хамданиды, Буиды и пр.). Наконец, описывает историю деяний эмира Насир ад-Дина ва-д-Дунья Абу Мансура Собоктигина и султана Абу-л-Касима Махмуда ибн Собоктигина. И вот здесь автор дает волю своему красноречию, полностью употребляя его на восхваление этих правителей.

Как и в «Опытах ...», в работе ас-Са'алиби явно выражена ориентированность автора на политическую элиту, но проявляется она иначе. Если Мискавайх писал для того, чтобы научить владык правильному ведению политики, то ас-Са'алиби ставит перед собой задачу прославить повелителя. Понятно, что такая тенденциозность встречается здесь не впервые – и раньше в Халифате существовали локальные династийные хроники, задачей которых было именно прославление тех или иных правителей³²⁹. Наиболее в этом отношении показательны западные области Обители ислама, где влияние центральной власти почти не ощущалось. Например, как отмечает К.А. Бойко, для официальной андалусской историографии уже в IX в. «было характерно внимание ко всему, что касалось правящей династии и служило ее прославлению»³³⁰. Прославление династии проводилось, с одной стороны, через восхваление деяний тех или иных ее представителей и их личных качеств, а с другой, через описание их генеалогии – реальной или вымышленной – и деяний их предков, но оно никогда не смешивалось с жанром всемирной истории. В то же время самую династийную хронику нельзя сводить только к этим

³²⁹ Это любопытные работы, в которых черты биографической и генеалогической литературы могли сочетаться с чертами ал-фада'ил.

³³⁰ Бойко К.А. арабская историческая литература в Испании... С. 29.

историографическим панегирикам – выше уже упоминались работы таких авторов как ал-Мас'уди, ал-Йа'куби и др., для которых династийный принцип вовсе не служил средством прославления правителя, даже наоборот, он другой раз служил средством религиозно-политической критики власти (работы шиитских авторов).

Но «Отборнейшие известия...» - это совершенно иной случай, в котором сочетаются черты панегирических местных и всемирноисторических хроник. Смешивая эти два типа историописания, ас-Са'алиби, возможно и ненамеренно, достигает любопытного эффекта, когда все человеческое прошлое превращается в предысторию правления его покровителей.

В рассматриваемой хронике можно обнаружить и другие проявления описанных новаций. Знаком этно- и антропоцентризма, по всей видимости, может служить сосредоточенность ас-Са'алиби на политической истории – разнообразной в доисламский период и сосредоточенной на иранских регионах в период Халифата. Впрочем, поскольку неполнота публикации мешает вынести здесь окончательное суждение, приходится ограничиться ссылкой на предисловие Х. Зотенберга, который пишет: «Второстепенный интерес представляют истории пророков, общая краткая история йеменских правителей, сирийских и иракских арабских царьков, короткие заметки об Александре, Птолемах и нескольких императорах (август, Константин, Юстиниан), три главы о верованиях и обычаях индийцев, китайцев и тюрок, история Мухаммада и начало истории Абу Бакра. Иногда автор добавляет свои размышления. Сравнивает римскую империю с мусульманской и ищет черты сходства в фактах и в правителях»³³¹. Если последнее замечание соответствует действительности, то оно особенно красноречиво, поскольку предполагает, что Обитель ислама рассматривается автором именно как политическое образование. Что

³³¹ Zotenberg. P. Op. Cit. P. IX.

касается субъективности, то само название, начинающееся со слова «гурар» (отборнейшие, наилучшие, наидостойнейшие³³²), предполагает оценочность. Стоит обратить внимание, что более ранние историки называли свои произведения совершенно иначе: «Книга долгих известий», «Книга знаний», «Сокращенная история пророков, царей и халифов», «Золотые копи и россыпи самоцветов». Нигде здесь не выражено авторского отношения к описываемому предмету. Даже в «Золотых копиях...» вряд ли можно увидеть нечто большее, чем простую демонстрацию «литературности», высокой авторской оценки своего труда и, учитывая универсальность хроники, преклонения ал-Мас'уди перед Божественным творением – миром.

Тенденции, наметившиеся в работах Мискавайха и ас-Са'алиби будут развиваться и далее, что проявится в практически полном вытеснении из историографии жанра всемирноисторической хроники – следующая нам известная такого рода работа появится только во второй половине XII в. При этом отсутствие интереса к универсальной истории свидетельствует не о снижении качества историописания, а об изменении интересов, и соответственно, о какой-то трансформации исторического сознания. В XI и первой половине XII века появляется множество исторических работ локального характера. Они представлены, придворной историографией, которая развивалась во всех уголках Дар ал-ислама – не только в сир-иракском и египетском регионах, но также в Средней Азии, Магрибе и ал-Андалусе³³³, разного рода сборниками биографий местных деятелей и просто историями той или иной местности. Эти сочинения по самой своей природе прославляли именно локальные явления – династии, события, людей, и в этом отношении они продолжали жанр фада'ил. Однако если авторы фада'ил стремились именно возвеличить что-то, то авторы этих произведений стремились, в первую очередь, описать

³³² См. Лисан ал-'араб... Т. 6, Сс. 597-598.

³³³ В Мусульманской Испании бурное развитие династийных хроник приходится на вторую половину IX – первую треть XI в.

события прошлого. И хотя это описание могло предприниматься для прославления (например, династии), оно могло создаваться и совершенно бескорыстно или из возвышенных побуждений (например, показать добродетельные примеры).

Авторы произведений локальной историографии, как и Мискавайх и ас-Са'алиби, сосредотачивают свое внимание не на Бого-человеческих отношениях, а на жизни политического сообщества. Субъектами истории (точнее той ее части, которая представляется в конкретных работах) выступают отдельные люди (биографии), династии (династийные хроники), племенные группы или сообщества горожан (табакат, истории городов), а предметом повествования, как правило, становятся события их вполне земной жизни, хотя, разумеется, историки не отказываются от описания всякого рода чудес, произошедших по воле Аллаха или Судьбы. Показательно в этом отношении бурное развитие в XI-XII вв. местных биографических сборников, в которых давались жизнеописания всех значимых людей из того или иного города. Самые известные работы такого рода – «Та'рих Багдад» ал-Багдади (ум. 1070/1-71) и «Та'рих мадина Димашк» 'Асакира (ум. 1175). Антропоцентризм находит свое выражение также в повышенном внимании к разного рода биографическим сочинениям. Любопытно, что в этот период резко возрастает количество автобиографий – жанра, в общем, не слишком характерного для средневековой литературы. Авторы исследования «Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition» насчитывают всего 10 автобиографий, написанных в IX-X вв., и 27 – в XI-XII³³⁴. Субъективный подход в историописании этого периода проявляется в усиленном дидактизме произведений, которые должны обязательно либо прославлять, либо поучать благочестивыми примерами.

³³⁴ А в XIII - нач. XVI вв. – 41: Interpreting the Self... P.: 256-265.

Наконец, элитарный характер произведений сохраняется, в основном в династийных хрониках, пишущихся для конкретного заказчика.

Итак, подводя итоги четвертому периоду развития историографии, отметим его основные черты.

1. Историческая картина прошлого, создание которой завершилось в первой половине X в. сохраняется, о чем свидетельствует своеобразная «канонизация» текста ат-Табари, к которому, в основном, обращаются историки, описывая древние события.
2. Модель историописания, оформившаяся в тексте ат-Табари, становится более гибкой. Каждый из трех ее основных принципов (универсализм, трансцендентализм, объективизм) дополняется своим антиподом, что дает возможность вписывать в мировую историю истории локальные.
3. Падает популярность всемирной истории и возрастает популярность историй локальных. Эти локальные истории коррелируют с общей моделью прошлого. Последние произведения всемирноисторического характера отражают нарастающий интерес авторов к местным проблемам (Мискавайх, ас-Са'алиби). Для исторического сознания важным становятся частные проблемы – история родного края, местной власти. Переориентация от общего к частному проявляется и в росте числа биографий и автобиографий – судьба человека обретает большую значимость.

История субъективизируется, что проявляется в ярко выраженной ее дидактичности и (часто) апологетичности. Она перестает быть техническим знанием, как это было на ранних периодах развития, и чистым знанием, каковой она представлена у ат-Табари и ал-Мас'уди. Все более важной ее функцией становится «воспитание нравов» (и обывателя, и правителя) и прославление власти.

С полным текстом пособия можно ознакомиться, обратившись в СПбГУ.

§ 5. Пятый этап развития исторической мысли (~1150~1500 гг.).

Пятый этап развития средневековой арабо-мусульманской историографии приходится на вторую половину XII-XV вв., то есть совпадает с постклассическим (или позднесредневековым) периодом развития арабо-мусульманской культуры. Для историографии этого периода характерны те же черты, что и для всего словесного творчества: «Начиная с XIII в. прозаические сочинения, относящиеся к литературе адаба... приобрели в основном характер широких обобщений. Это уже не были оригинальные труды: их авторы, литераторы и ученые, либо излагали сведения, почерпнутые из сочинений предшественников, либо адаптировали классические сочинения адаба, написанные в столетия культурного и научного расцвета, либо писали к ним пространные комментарии, либо, наконец, составляли из них обширные компиляции – средневековые энциклопедии... Шел процесс суммирования ценностей...»³³⁵

Если же рассматривать эволюцию историописания в контексте изменений, происходивших в историческом сознании, то первой бросающейся в глаза особенностью этого периода было возрождение интереса к общим историческим (и историографическим) проблемам. Локальная историография продолжает развиваться, пишется множество трудов по истории отдельных городов, государств, местных династий, но появляются – после примерно двухвекового перерыва – и работы по всемирной истории. В целом, интерес к общему в этот период нашел выражение в сочинениях двух типов – во всемирноисторических хрониках и биографических сводах, с одной стороны, и в трактатах по

³³⁵ Фильштинский И.М. История арабской литературы X-XVIII вв... С. 466.